PERIODICALS
PER
BT
83.57
.P38
no.123-128

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 2
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2124depa

"El justo como la palma florecerá"

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Gabriela Miranda
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses
Silvia Regina de Lima Silva

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- **Venezuela: la revolución silenciada** 1
  Ernesto Cardenal
- **Cómo poner fin a la pobreza** 6
  Vandana Shiva
- **Reparar a Warisata** 10
  Camilo Castellanos
- **Hinkelammert y Nietzsche** 18
  José Manuel Romero Cuevas
- **Reflexiones sobre Nietzsche (Respuesta a "Hinkelammert y Nietzsche" de José Manuel Romero)** 29
  Franz Hinkelammert

Venezuela: la revolución silenciada

Ernesto Cardenal

En las calles de Caracas las paredes todavía estaban llenas de pintas del pasado referéndum, muchas diciendo *vota no* (que Chávez no se vaya) y otras *vota sí* (que se vaya), y muchas diciendo simplemente *no*, o *sí*, en letras de todo tamaño. Especialmente me gustó una que decía: *di no al yes*. Me llamó mucho la atención una que decía: *Bolívar vive, la lucha sigue*, porque me recordó una pinta que había

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2006

Nº 124

MARZO
ABRIL

sido muy frecuente en la revolución de Nicaragua, y que era: *Sandino vive, la lucha sigue.* Sandino había sido asesinado cincuenta años antes y había quedado sepultado en la memoria del pueblo, pero con la revolución sandinista había resucitado y era el que encabezaba la lucha. También aquí Bolívar fue sacado de los libros de historia y fue puesto en la calle y echado a andar. Me pareció que ahora había más pintas a favor de Chávez y menos en contra que como lo vi seis meses antes cuando estuve en un festival mundial de poesía.

Esta vez había llegado invitado al Congreso de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad, y a los trescientos cincuenta asistentes nos dividieron en numerosos grupos enviados a ver las obras de la revolución por toda Venezuela, hasta en el Orinoco. A mí me tocó visitar los "Cerros" de Caracas, que son los que en otras partes llaman favelas o chabolas o villas miseria, y que están en los cerros altos dominando toda la ciudad, y son los que inspiraron la famosa canción "Las casas de cartón" del venezolano Alí Primera. Yo siempre los había visto de lejos cuando visitaba Caracas, y una vez escribí sobre ellos:

Aquellas luces sobre Caracas
sobre los rascacielos
los cerros como un cielo estrellado:
son las lucecitas tristes de los pobres.
Su cordón de miseria allí en el cielo.
En otras partes están ocultos, aquí no.
Se ven desde dondequiera, y en pleno cielo.

En nuestro grupo hubo un profesor universitario que, aunque vive en Caracas, nos dijo después que nunca antes había estado en los cerros y que había ido con algo de temor. La pobreza que vimos es la que habrá en todo lugar donde hay barrios pobres aunque uno no los ve. Pero aquí nos encontramos con una gran sorpresa. Muy, muy adentro de ese barrio de un millón de habitantes, que es uno de los varios municipios pobres de Caracas, había un modernísimo hospital como sólo podría ser un hospital para ricos, pero era gratis para todos, y una dentistería y una óptica. Cerca una farmacia con las medicinas rebajadas el 85% de su precio. (Las recetadas en el hospital eran gratis). Más allá había una fábrica de calzado y otra fábrica textil, manejadas por cooperativas y construidas para dar trabajo a los desempleados. Vimos una calle con dos o tres cuadras de murales a uno y otro lado, de bella pintura popular realizada por los pobladores. En el Centro Comunal pedí ir al baño y encontré unos servicios sanitarios refulgentes y lujosos, mejores que los del hotel Caracas Hilton donde estábamos hospedados.

Supimos que allí daban alimentación gratis a noventa mil personas, y que ese programa había en toda Venezuela. Visitamos una Casa de Alimentación, que era casa particular donde una señora preparaba diariamente comida para unas doscientas personas. Vimos un Mercado Popular, donde los precios están rebajados el 40%, y de esos hay en toda Venezuela, y también hay Mercaditos y otros que llaman Megamercados. Supimos que ocho millones de personas son beneficiados por esos alimentos rebajados o gratis, dependiendo del grado de pobreza, y que son más de medio millón los que son atendidos por los Comedores Populares. Y ahora el pueblo podía comer carne y pollo todos los días, me dijeron en los cerros.

Todo esto de la alimentación es parte del programa de salud, que allí llaman de "Salud Integral": salud relacionada con educación, deporte, cultura y alimentación. Y en Venezuela el derecho a la salud es considerado como parte del derecho a la vida.

En Venezuela hay cerca de veinticinco millones de habitantes, y de esos, diecisiete millones estaban excluidos de los servicios de salud. Ahora el 85% de la población tiene cobertura de salud pública. El otro 15% acude al sistema privado. Ahora se han descongestionado los servicios de emergencia. Anteriormente la gente ya no iba a los consultorios a atenderse, por el descuido que los otros gobiernos tenían de la salud. Ahora en los barrios pobres, selvas, llanos y montañas hay servicios médicos para todos los que estaban excluidos, con modernos centros de diagnóstico con rayos X y electrocardiogramas y endoscopias y ultrasonido, todo gratis para todos. Hay veinte mil médicos para los pobres, casi todos cubanos, que atienden un promedio de doscientas cincuenta familias cada uno. Estos son alojados por la comunidad y viven en las mismas condiciones que la demás gente. Los médicos venezolanos no fueron formados para esto, y por eso hay pocos venezolanos entre ellos. Y esta es la diferencia entre que haya una revolución o no.

En los cerros de Caracas donde estuvimos, los médicos cubanos se alojaban en casas del barrio, y una mujer que hospedaba a uno de ellos me dijo:

> A mí me pagan un estipendio por su manutención, pero aunque no fuera así lo haría por el sacrificio que hacen por nosotros.

Esos médicos atendían por la mañana en su clínica, y por la tarde visitaban a los pacientes en sus casas. Y no puedo olvidar a una médica cubana que irradiaba tanto amor para todos que parecía una Madre Teresa joven.

Se estaban terminando de alfabetizar el millón y medio de analfabetas que había en Venezuela. Antes cualquier tipo de educación había estado fuera del alcance de los pobres, pero ahora trece millones de venezolanos estaban estudiando. Se dan clases hasta en los últimos rincones de Venezuela, y hasta a los indios de la selva, a los que se les enseña en sus lenguas y en textos impresos para ellos.

También están las Escuelas Bolivarianas para los pobres en las que no se paga ni matrícula siquiera, y hay desayuno, almuerzo y merienda en la mañana y en la tarde, y de estas hay más de mil en Venezuela. Estas escuelas tienen también deportes, computadoras, Internet, psicólogos, atención médica, y lógicamente en ellas hay poca deserción. Muchas familias de clase media y media baja empiezan a retirar a sus hijos de colegios privados, me dicen, porque estas son mejores y además no cuestan nada.

Las universidades eran gratis pero con un filtro por el cual los pobres no eran admitidos, y los jóvenes están prefiriendo la Universidad Bolivariana en vez de las estatales o privadas. Esta Universidad es una, pero tiene siete sedes. Existen también en los municipios unos "Núcleos Universitarios" para los que no pueden asistir a las sedes, y esto ha sido llamado "municipalización de la Universidad".

Cuba contribuye también a la educación con asesores y con videos y folletos. También fue una sorpresa para mí ver una colección de libritos de bolsillo de los que se publican un millón de ejemplares cada uno y son dados gratis a la población. Hay veinte títulos publicados. También supe que estaban por abrirse seis mil Infocentros de Internet y computadoras gratis para el pueblo. Cuento todo esto porque sé que se desconoce en el extranjero.

El programa deportivo tiene varios miles de Profesores Deportivos Comunitarios. Ahora son comunes en los barrios las actividades que antes eran exclusivas de una minoría que podía pagar un lujoso gimnasio. Hay educación física y deporte en las escuelas, y también gimnasia básica para la mujer, gimnasia musical aeróbica y baile-terapia, actividades físicas para los obesos, para hipertensos, para embarazadas, y también para los del Club de Abuelos (los de la tercera edad).

Nos decían que en esos cerros los vecinos no se conocían, ni se saludaban siquiera, y ahora tienen un gran espíritu comunitario. La adquisición de títulos de propiedad la estaban haciendo comunitariamente, porque era impensable que a uno solo le hicieran el levantamiento catastral y los demás trámites para adquirir un título cuando eran millones los que estaban sin título. Todos esos cerros estaban ilegales y nadie había tenido nunca esperanza de adquirir un título. Allí hay un transporte de taxis locales que es de *jeeps*, porque sólo los *jeeps* pueden recorrer ese laberinto de calles estrechas en lomas empinadas. Estos transportistas hacen el servicio gratis cuando es necesario, por ejemplo casos de emergencia. Y ellos contribuyeron al rescate de Chávez cuando todos bajaron de los cerros. "Bajaron de los cerros bravos" se dice, y liberaron al presidente. Al mismo tiempo que se desbordaba toda Venezuela.

Había que ver el brillo de los ojos de muchachos y muchachas cuando hablaban de sus proyectos comunitarios; y también los de los hombres y mujeres de edad madura y de los viejos. Existen Círculos Bolivarianos para organizarse en cualquier clase de tarea comunitaria, como responder a las necesidades del barrio, formar una cooperativa, obtener un préstamo. Basta llamar a un teléfono para que uno de estos Círculos quede constituido. Y los hay por toda Venezuela. Hay quienes critican esto como exceso de espontaneísmo, pero es una manera de contrarrestar la inmovilidad burocrática del Estado. Se está creando un estado paralelo. Uno oye hablar muy mal del gobierno; de los ministerios que hacen muy poco. El gobierno está lleno de burócratas de administraciones pasadas, y según las actuales leyes no pueden ser removidos. Entonces la revolución se está haciendo aparte, por cauces populares. Y lo que Chávez quiere es la plena participación popular. Hay quienes ven a la revolución como un estado dentro del Estado, y es porque dadas las circunstancias de Venezuela no podía ser de otro modo.

Existen las llamadas "becas", que son de cien dólares al mes, una cantidad cercana al salario mínimo, y de estas hay cuatrocientos mil en toda Venezuela. Todos los pobres que trabajan en proyectos comunitarios tienen esa beca, y todos los pobres que enseñan o estudian o están teniendo alguna capacitación. Pregunté quién pagaba eso y me dijeron que el petróleo. Es una socialización de la renta petrolera. Estudiar ahora es una forma de empleo, y se les paga por aprender. Los ministerios que inciden en los programas sociales contribuyen, pero con trabas burocráticas. La mayor parte del trabajo lo hace el mismo pueblo con infinitas organizaciones.

En realidad Chávez "nacionalizó" el petróleo. Me dijo una mujer:

> El petróleo ya es de los venezolanos. Nadábamos en petróleo, y no sabíamos nada del precio, la producción, y en qué se utilizaba todo eso. Ahora sabemos cómo amaneció el precio del barril de petróleo.

Chávez es el único presidente, dicen ellos, que ha estado con los pobres. Y otra mujer me dijo: "Amor con amor se paga, por eso lo queremos tanto". Fue en dos ocasiones que estuve en esos cerros, en dos lugares distintos.

El ejército de Venezuela tiene una particularidad especial y es que es el ejército de Bolívar, y se llama Ejército Libertador. Es un ejército marcado por Simón Bolívar, y los militares de todo rango siempre han sabido que para Bolívar la democracia era un sistema para dar la máxima felicidad al pueblo. También hay la particularidad de que ese ejército nunca ha pasado por la Escuela de las Américas. La formación la han tenido en Venezuela, y ha sido una formación humanista. Han estudiado ciencias políticas, se han graduado en universidades y allí se han relacionado

con universitarios. La revolución de Chávez no es una revolución improvisada, y no es sólo de él, sino que es una revolución que se ha venido gestando desde hace años en los cuarteles. Estos militares estudiaban a Marx y a muchos otros autores, entre ellos a Mao Tse Tung. Allí tomaron conciencia de darle felicidad al pueblo, y que un ejército debía ser agente de cambio social. Los de la promoción de Chávez se graduaron y pasaron a ser instructores de nuevos oficiales. Enviados a enfrentar las guerrillas se encontraron más que con los guerrilleros, que ya eran pocos, con la pobreza de la población. Ellos mismos eran pobres, como Chávez que había sido un niño descalzo que vendía dulces en las calles. A diferencia de otros ejércitos latinoamericanos el de Venezuela nunca fue una casta, y de este ejército del pueblo pobre hermanado después con los ex-guerrilleros es que nació la revolución bolivariana.

En Venezuela uno oye a cada momento la palabra "bolivariano". Pero no es una palabra hueca, como había sido en los discursos oficiales de los otros gobiernos. Se trata nada menos que de retomar el sueño de Bolívar.

Bolívar soñó en la unificación de los pueblos de América Latina y emprendió una cruzada para lograrlo. Fue el primer hombre en nuestro continente que se dio cuenta del peligro que Estados Unidos significaba para nosotros. Sin un gobierno Americano unificado, decía, nuestros pueblos se verían envueltos en guerras civiles, y a merced de bandidos; que es lo que ha acontecido. Chávez ha retomado el sueño de Bolívar. Lo que él pretende no es sólo venerar una figura que todos sus predecesores han venerado sino continuar con la obra histórica y política que no completó, y hacer que el Libertador no sea sólo un mito sino una realidad actual. Chávez luchó arduamente en la Asamblea Nacional, ante una fuerte oposición, hasta lograr cambiarle el nombre al país haciendo que se llamara República Bolivariana. No fue un capricho ni una extravagancia como se ha publicitado, ni mucho menos una banalidad. Ese cambio llevaba una intención oculta, decía en lenguaje cifrado que en Venezuela se reanudaba el sueño de la unificación de América Latina. Ese nombre fue borrado durante las pocas horas del golpe contra Chávez, lo cual es muy revelador. Falló el golpe, y Bolívar sigue siendo un proyecto político y un programa de gobierno.

El Plan Bolívar es un vasto plan de participación del ejército en las obras sociales. Los militares han estado en todas partes limpiando calles, pintando escuelas, reparando clínicas, construyendo viviendas, haciendo parques, poniendo inodoros en las escuelas.

El Plan Bolívar ha unido a las Fuerzas Armadas con los pobres. Hay que ver la familiaridad que hay ahora entre los civiles y los uniformados (quienes antes eran obligados a usar balas de plomo para reprimir a los manifestantes). Esta unión de civiles y militares siempre ha sido una meta de Chávez.

La oposición ataca a Chávez porque es militar, y por lo que ellos llaman la "militarización" del gobierno. Debe recordarse que la revolución peruana fue de militares, y que el general Torrijos fue militar como también lo fue el coronel Jacobo Arbens de Guatemala; y que tanto el teniente Báez Bone de Nicaragua como el general Seregni de Uruguay procedían de los cuarteles. En realidad la revolución de Venezuela se apoya en dos pilares: el pueblo y el ejército.

Una rara característica de la revolución de Venezuela es que es una revolución sin partido. Chávez ha querido crear un partido de gobierno, pero parece que después de los dos grandes partidos que antes se turnaban en el gobierno y que ahora están liquidados, al pueblo ya no le es atractivo ningún partido. También es una revolución que no se define de ninguna manera más que como bolivariana.

Es una revolución "sin teorías", como nos lo dijo el alcalde de Caracas, un militar que había sido jefe de la contrainsurgencia y fue atraído por los insurgentes y se pasó a la clandestinidad junto con ellos. Es una revolución de elementos heterogéneos, pues hemos visto a Hugo Chávez inaugurar el congreso En Defensa de la Humanidad teniendo a su lado al ministro de Relaciones Exteriores que antes fue un guerrillero en el estado de Falcón.

A Chávez lo acusan de ser un caudillo antidemocrático, aunque no tiene un solo reo político, y no ha cerrado ningún medio de comunicación, de radio, prensa o televisión. Y a pesar de que tiene el récord de haber ganado ocho elecciones y que su gobierno es el único en el mundo en el que el pueblo puede destituir a su gobernante por una ley que él mismo impulsó. Si de alguna manera hay que calificar este gobierno debería ser de constitucional. Chávez está citando siempre la Constitución y mostrándola en una edición miniatura que lleva siempre con él, y el pueblo, que también la lleva consigo hace lo mismo. "Democracia con justicia" es un lema que Chávez mucho repite. Y también insiste que la democracia debe ser representativa: que es la que se ve todos los días en Venezuela; y no la otra que era solo votar por uno de los dos partidos.

Se acusa al gobierno de corrupción y es cierto, pero el Ejecutivo ha enviado a los tribunales grandes cantidades de casos para que los investiguen o sancionen, y la Fiscalía y la Contraloría que también son corruptas no lo hacen. Son vicios de una burocracia heredada que no se han podido erradicar. Según las leyes aún vigentes los burócratas puestos por gobiernos anteriores no pueden ser destituidos aunque sean corruptos o incompetentes. Por eso la revolución va por otros cauces.

Esta revolución está siendo una verdadera alternativa al neoliberalismo. Los micro-créditos están creando una clase nueva de empresarios, y la economía ha crecido el 12%. Venezuela ha tenido unos ingresos parecidos a los de Arabia Saudita, pero el 80% de la población ha sido pobre; por primera vez los ingresos del petróleo son para el pueblo.

Chávez no ha firmado nunca ningún acuerdo con el Fondo Monetario Internacional, y más bien en las cumbres latinoamericanas les ha propuesto a los otros gobiernos crear un Fondo Monetario Latinoamericano para que nuestros países se presten a ellos mismos. No le han hecho ningún caso, y Chávez dice que esas cumbres no sirven para nada. Dice que una vez les dijo a los otros presidentes: "Nosotros de cumbre en cumbre y nuestros pueblos de abismo en abismo". También cuenta que la primera vez que asistió a una cumbre latinoamericana y empezó a pelear con los otros presidentes, Fidel Castro le pasó un papelito: "Antes yo era el único diablo, ahora somos dos".

El mayor aliado que tiene Cuba ahora es Venezuela, y el mayor aliado de Venezuela es Cuba. "Bolívar y Martí son un solo país unido" ha dicho Chávez. Aunque una vez hubo una pugna entre los dos. Todos saben de la afición que tiene Fidel Castro por el béisbol. Y la primera ambición que tuvo Chávez fue ser un pelotero de las grandes ligas y por eso entró al ejército, porque siendo un adolescente pobre no tenía otra manera de figurar en el béisbol, aunque pronto cambió de ambición. Una vez estando Chávez de visita en Cuba se concertó un juego de béisbol entre Venezuela y Cuba, con Chávez de 43 años al frente de su equipo y Fidel de 73 al frente del suyo, y con Chávez como lanzador. Se acordó que una de las reglas del juego sería que todos los jugadores debían ser mayores de 40 años, pero Fidel anunció que abría una sorpresa. Ganó Cuba, pero al final se descubrió que unos jugadores del equipo cubano eran famosos profesionales jóvenes que se habían disfrazado con pelucas y barbas para parecer viejos. Chávez dijo que a él no lo engañaron, pero no se le creyó.

Chávez cuenta que Fidel le dijo que él era cristiano pero en lo social; y agrega que él es cristiano en lo social pero también en lo religioso, aunque un poco menos. Yo les podría decir a los dos lo que dice el P. Mario de Oliveira de Portugal: que a Dios no le interesa la religión, sino la política. (Y en esto no hace sino copiar a los profetas).

En cuanto a religión, la jerarquía católica está en contra del proceso revolucionario junto con los empresarios y la oligarquía, y es tan mala como la de Nicaragua o tan peor, para decirlo mejor.

Acorde con su extracción popular Chávez mantiene la fe sencilla de las clases humildes venezolanas. Dice que la Constitución es casi sagrada, porque el único libro sagrado es la Biblia. Y mucho cita la Biblia en sus discursos, pero con bastante libertad, como cuando dice que Cristo dijo: "Dad al César lo que es del César, y al pueblo lo que es del pueblo". Lo cual Cristo no dijo pero está en el espíritu de lo que dijo.

Sus discursos son tan largos como los de Fidel, una conferencia de prensa puede ser de dos horas, y su programa dominical "Aló Presidente" puede ser de seis o siete. Cautiva al auditorio como Fidel, aunque su estilo es diferente: muy campechano y jocoso, contando anécdotas y haciendo digresiones con las que no pierde el hilo, cantando y recordando versos, citando a Bolívar y a los otros libertadores, con frecuentes risas tanto de él como del público, con intervenciones que le hacen a gritos desde el público y que él a veces contesta con gran rapidez, y aun a veces entabla diálogo con el que lo ha interrumpido. (Me han dicho que "Aló Presidente" se puede captar por Internet o por radio).

En Chávez hay una sonrisa permanente que vuelve radiante su rostro medio mestizo y medio mulato, con el cual las clases populares deben sentirse muy identificadas. Tiene también una manera muy peculiar de mirar a los ojos, fijamente, como quien mira algo especial. Pero la revolución venezolana no es sólo un líder carismático sino un pueblo detrás. Los enemigos han hecho la caricatura de un carisma que parece cómico, y una popularidad que es totalitarismo. Lo cierto es que en Venezuela para muchísimos se está cambiando la vida.

En 1999 Chávez en China ante la tumba de Mao declaró que Venezuela se había levantado como lo había hecho China cincuenta años antes con Mao Tse Tung. Así es, aunque lo ignoran los medios de comunicación tanto de Venezuela como del extranjero. La revolución cubana ha sido calumniada todo el tiempo, y así lo fue la de Nicaragua. Con la de Venezuela la táctica ha sido silenciarla. Una profesora en España me preguntó cómo era que ella siendo profesora universitaria no sabía de la revolución de Venezuela. Le dije que era por las fuentes de información que ella tenía. Porque nueve transnacionales de la información producían el 90% de la información mundial, y ésta era de acuerdo con sus intereses. Y la revolución de Venezuela no está entre sus intereses.

Cuando me preguntaban en aquellos cerros qué se decía en el extranjero de lo que ellos hacen, a mí me dolió decirles que nada. Los revolucionarios venezolanos ignoran que su revolución es ignorada. "La revolución bonita" como le llama Chávez es una revolución silenciada. A pesar de todo Bolívar vive y la lucha sigue. Y estemos seguros que va a seguir, "Dios mediante y mi Comandante Jesucristo" como ha dicho Chávez. ■

CÓMO PONER FIN A LA POBREZA

Vandana Shiva

El artículo principal del 14 de marzo de 2005 del *Time Magazine* estaba dedicado a "Cómo acabar con la pobreza". Se basaba en un ensayo de Jeffrey Sachs, "The End of Poverty", de su libro del mismo título. Las fotos que acompañan el ensayo retratan a chicos sin hogar, recogedores de basura en vertederos, heroinómanos. Son imágenes de gentes de usar y tirar, gentes cuyas vidas, recursos y medios de vida les han sido arrancados mediante procesos de exclusión brutales e injustos, que engendran pobreza para la mayoría y prosperidad para unos pocos.

La basura es el derroche de una sociedad de usar y tirar —las sociedades ecológicas nunca han tenido basura—. Los chicos sin hogar son consecuencia del empobrecimiento de las comunidades y familias que han perdido sus recursos y medios de vida. Son imágenes de la perversión y las externalidades de un modelo de crecimiento insostenible, injusto y falto de toda equidad.

En mi escrito "Staying Alive" me había referido a un libro titulado *Poverty: the Wealth of the People* (La pobreza: bienestar de la gente), en el que un escritor africano traza una distinción entre la pobreza como subsistencia, y la miseria como carencia. Es útil separar un concepto cultural de una vida simple y sostenible entendida como pobreza, de la experiencia material de la pobreza como resultado del desposeimiento y la carencia.

La pobreza percibida como tal desde una perspectiva cultural no necesita ser una pobreza material real: las economías de subsistencia que satisfacen las necesidades básicas mediante el autoaprovisionamiento no son pobres en el sentido carencial del término. Sin embargo, la ideología del desarrollo las declara pobres por no participar de forma predominante en la economía de mercado, y por no consumir bienes producidos en el mercado mundial y distribuidos por él, incluso aunque puedan estar satisfaciendo las mismas necesidades mediante mecanismos de autoaprovisionamiento.

Se percibe a la gente como pobre si comen mijo (cultivado por las mujeres) en lugar de la comida basura procesada que es producida y distribuida de forma mercantil por los agronegocios globales. Se les ve como pobres si viven en viviendas hechas por ellos mismos a partir de materiales ecológicos como el bambú y el barro en lugar de hacerlo en casas de cemento. Se les ve como pobres si llevan ropa hecha a mano a partir de fibras naturales en lugar de sintéticas.

La subsistencia percibida culturalmente como pobreza no implica necesariamente una baja calidad de vida física. Por el contrario, porque las economías de subsistencia contribuyen al crecimiento de la economía de la naturaleza y de la economía social, aseguran una elevada calidad de vida en términos de alimentos y agua, sostenibilidad de los medios de vida, y una robusta identidad y significado social y cultural.

Por otro lado, la pobreza de un billón de personas hambrientas y de un billón de personas deficientemente alimentadas, víctimas de la obesidad, adolece tanto de pobreza material como cultural. Un sistema que crea la negación y la enfermedad, mientras acumula trillones de dólares de megabeneficios para los agronegocios, es un sistema diseñado para crear la pobreza para la gente. La pobreza es un estado final, no un estado inicial de un paradigma económico, el cual destruye los sistemas ecológicos y sociales que mantienen la vida, la salud y la sostenibilidad del planeta y de la gente.

Y la pobreza económica es sólo una de las formas de la pobreza. La pobreza cultural, la pobreza social, la pobreza ética, la pobreza ecológica, la pobreza

espiritual son otras formas de pobreza con mayor prevalencia en el así denominado rico Norte, que en el Sur, denominado pobre. Y estas otras pobrezas no se pueden borrar con dólares. Necesitan compasión y justicia, cuidados y formas de compartir.

Poner fin a la pobreza requiere conocer los mecanismos por los cuales se crea. De todos modos, Jeffrey Sachs considera la pobreza como el pecado original, cuando declara:

> Hace unas pocas generaciones, casi todo el mundo era pobre. La Revolución Industrial creó nuevos ricos, pero gran parte del mundo fue dejada atrás.

Ésta es una historia de la pobreza completamente falsa, y no debe ser la base para una historia de la pobreza. Jeffrey Sachs lo ha entendido mal. Los pobres no son los que quedaron atrás, sino los que son empujados hacia afuera y excluidos del acceso a su propia riqueza y sus propios recursos.

Los "pobres no son pobres por ser vagos o porque sus gobiernos sean corruptos". Son pobres porque otros se han apropiado de su riqueza, destruyendo su capacidad para crearla. Las riquezas acumuladas por Europa se basaron en las riquezas arrebatadas a Asia, África y Latinoamérica y el Caribe. Sin la destrucción de la rica industria textil de la India, sin la aparición del comercio de especias, sin el genocidio de las tribus indígenas americanas, sin la esclavitud africana, la revolución industrial no habría creado nuevas riquezas para Europa o los Estados Unidos. Fue la violenta absorción de los recursos del Tercer Mundo y de los mercados del Tercer Mundo lo que creó la riqueza en el Norte —pero simultáneamente creó la pobreza en el Sur.

Dos mitos económicos facilitan el separar dos procesos ligados íntimamente: el crecimiento de la opulencia y el crecimiento de la pobreza. En primer lugar, se ve el crecimiento sólo como crecimiento del capital. Lo que se deja de percibir es la destrucción de la naturaleza y de la economía de subsistencia de la gente que crea este crecimiento. Las dos "externalidades" del crecimiento creadas de manera simultánea —la destrucción medioambiental y la creación de la pobreza— son vinculadas luego de forma incidental, no a los procesos de crecimiento, sino entre sí. Se afirma que la pobreza crea destrucción medioambiental. Y se ofrece la enfermedad como remedio: el crecimiento resolverá los problemas de la pobreza y la crisis medioambiental, a los que inicialmente dio lugar. Éste es el primer mensaje del análisis de Jeffrey Sachs.

El segundo mito que separa la opulencia de la pobreza es suponer que si produces lo que consumes es que no produces. Ésta es la base en que se trazan los límites de la producción para las contabilidades nacionales que miden el crecimiento económico. Ambos mitos contribuyen a la mistificación del crecimiento y del consumismo, pero asimismo ocultan los procesos reales que crean la pobreza.

En primer lugar, la economía de mercado dominada por el capital no es la única economía; no obstante, el desarrollo se ha basado en el crecimiento de la economía de mercado. Los costes invisibles del desarrollo han sido la destrucción de otras dos economías: la de los procesos de la naturaleza y la de la supervivencia de la gente. Ignorar o descuidar estas dos economías vitales es la razón por la cual el desarrollo ha planteado una amenaza de destrucción ecológica y una amenaza a la supervivencia humana, habiendo permanecido ambas, sin embargo, como "ocultas externalidades negativas" del proceso de desarrollo.

En lugar de verse como resultados de la exclusión, se presentan como "dejados atrás". En lugar de verse como los que sufren la peor carga de un crecimiento injusto bajo la forma de pobreza, se les presenta erróneamente como aquellos que no han sido tocados por el crecimiento. Esta falsa separación entre los procesos que crean la opulencia y los que crean la pobreza, se encuentra en el corazón del análisis de Jeffrey Sachs. Por eso sus recetas agravarán y profundizarán la pobreza en lugar de ponerle fin.

El comercio y el intercambio de bienes y servicios siempre han existido en las sociedades humanas, no obstante estaban sujetos a las economías de la naturaleza y de la gente. La elevación del dominio del mercado y del capital creado por el ser humano a la posición de principios organizadores supremos, ha llevado a descuidar y destruir los otros dos principios organizadores —la ecología y la supervivencia— que mantienen y sostienen la vida en la naturaleza y la sociedad.

Las economías y los conceptos del desarrollo modernos apenas cubren una ínfima parte de la historia de la interacción humana con la naturaleza. Durante siglos los principios de la sostenibilidad han proporcionado a las sociedades humanas la base material para sobrevivir, obteniendo sus medios de vida directamente de la naturaleza a través de mecanismos de autoaprovisionamiento. Se han respetado los límites de la naturaleza y éstos han marcado los límites del consumo humano. En la mayoría de los países del Sur, gran cantidad de personas continúan obteniendo su sustento en la economía de supervivencia que permanece invisible al desarrollo orientado hacia el mercado.

Todas las personas en todas las sociedades dependen de la economía de la naturaleza para su supervivencia. Cuando el principio organizador de la relación entre la sociedad y la naturaleza es la sostenibilidad, la naturaleza se ofrece como propiedad común. Se convierte en un recurso cuando los beneficios y la

acumulación se vuelven principios organizadores y dictan imperativamente la explotación de los recursos para el mercado.

Sin agua limpia, suelos fértiles y cosechas y diversidad genética botánica, la supervivencia humana no es posible. Esta propiedad común ha sido destruida por el desarrollo económico, dando lugar a la creación de una nueva contradicción entre la economía de los procesos naturales y la economía de supervivencia, porque la gente privada de sus tierras y medios de supervivencia tradicionales por parte del desarrollo es obligada a sobrevivir en una naturaleza cada vez más degradada.

La gente no muere por falta de ingresos. La gente muere por falta de acceso a los recursos. También aquí se equivoca Jeffrey Sachs cuando dice: "En un mundo de abundancias, mil millones de personas son tan pobres que sus vidas están en peligro". Los indígenas en la Amazonia, las comunidades montañesas en el Himalaya, los campesinos cuyas tierras no han sido expropiadas y cuyas aguas y biodiversidad no han sido destruidas por la deuda para crear una agricultura industrial poseen riqueza ecológica, incluso aunque no ganen un dólar al día.

Por otra parte, incluso con cinco dólares al día la gente es pobre si tiene que comprar los productos más básicos a precios elevados. Los campesinos indios, convertidos en pobres y empujados hacia la deuda durante las pasadas décadas para crear mercados para las costosas semillas y productos agroquímicos por medio de la globalización económica, están poniendo fin a sus vidas por millares.

Cuando se patentan las semillas y los campesinos han de pagar un trillón de dólares estadounidenses en concepto de *royalties*, su pobreza aumenta en un trillón de dólares. Las patentes médicas aumentan los costes de los medicamentos para el SIDA de US$ 200 a US$ 20.000, y los medicamentos para el cáncer de US$ 2.400 a US$ 36.000 para un año de tratamiento. Cuando se privatiza el agua y las corporaciones mundiales ganan un trillón de dólares estadounidenses por convertir el agua en un bien negociable, los pobres aumentan su pobreza en un trillón de dólares.

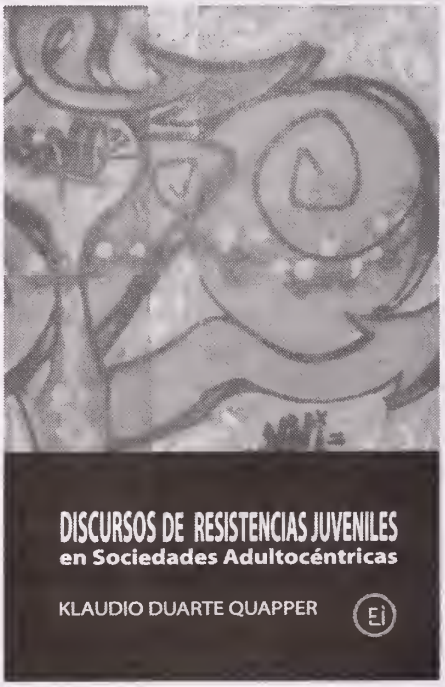
Los movimientos contra la globalización económica y el maldesarrollo son movimientos para poner fin a la pobreza poniendo fin a las exclusiones, las injusticias y la insostenibilidad ecológica, raíces de la pobreza.

Los 50.000 millones de dólares estadounidenses de "ayuda" del Norte al Sur, son una décima parte de los 500.000 millones de dólares que fluyen del Sur al Norte en concepto de pago de intereses y otros mecanismos injustos de la economía global impuestos por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Con la privatización de los servicios esenciales y la globalización injusta impuesta a través de la Organización Mundial de Comercio, se convierte a los pobres en más pobres.

Los campesinos indios están perdiendo anualmente 26.000 millones de dólares estadounidenses por la caída de los precios agrícolas debidos al *dumping* y a la liberalización del comercio, a resultas de una globalización injusta que está haciendo que las empresas se hagan cargo de la comida y el agua. Más de 5 billones de dólares estadounidenses van a ser transferidos por la gente pobre a los países ricos, sólo por la comida y el agua. Los pobres están financiando a los ricos. Si nos tomáramos en serio lo de poner fin a la pobreza, tendríamos que poner fin seriamente a los sistemas injustos y violentos que para crear riqueza crean pobreza robando a los pobres sus recursos, medios de vida e ingresos.

Jeffrey Sachs pasa por alto deliberadamente estos actos de "tomar" y sólo habla de "dar", lo que significa un mero 0,1% de lo que "toma" el Norte. Poner fin a la pobreza es más una cuestión de tomar menos que de añadir una cantidad insignificante a lo que se da. Para convertir la pobreza en historia se necesita primeramente elaborar una historia real de la pobreza. Y Sachs lo ha entendido rematadamente mal. ■

Novedad DEI



Discursos de Resistencias Juveniles en Sociedades Adultocéntricas Klaudio Duarte Quapper

NUEVA LIBRERÍA VIRTUAL DEI

www.dei-cr.org

Con la nueva Librería Virtual es más fácil, cómodo y seguro comprar nuestros libros y revistas.

Simplemente ingrese a nuestra página web: www.dei-cr.org y haga click en la imagen de la Librería Virtual que aparece en la parte superior de la página o en el enlace "Librería Virtual" del menú que aparece en la parte izquierda de la página.

En nuestra Librería Virtual usted podrá comprar todos nuestros libros y revistas, además de conocer las novedades y promociones de nuestro Fondo Editorial.

Usted podrá realizar compras desde cualquier lugar del mundo y efectuar el pago de forma segura con cualquier tipo de tarjeta de crédito.

Visite nuestra Librería Virtual y adquiera estas y otras novedades de nuestro Fondo Editorial.

FONDO EDITORIAL DEI

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL A O
CON CORREO INCLUIDO

NÚMEROS ATRASADOS: 1.000

- AMÉRICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAÍSES: $ 24,00
- COSTA RICA: 5.000

**Favor enviar cheque en US$
a nombre de:**

**Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org**

REPARAR A WARISATA [1]

Camilo Castellanos

I

Lo enviaron a dirigir la Escuela Normal Indigenal de Miraflores. Apenas duró quince días en el cargo. No había un campesino, un indio siquiera. La Escuela Normal era una farsa destinada a formar burócratas para mayor explotación de los indios, una farsa a la qué no iba a contribuir. Elizardo Pérez fue con su renuncia en el bolsillo ante el mismo ministro Bailón Mercado.

— ¿Qué es lo que entonces piensa usted, Pérez?, preguntó el ministro.

— Yo pienso que la escuela del indio debe estar ubicada en el ambiente indio, allá donde él lucha para no desaparecer; que no debe contraerse únicamente al alfabeto sino que su función debe ser eminentemente activa y hallarse dotada de un evidente contenido social y económico; que los padres de familia deben cooperar a su construcción con su propio trabajo...

El maestro Pérez fue soltando imparable la catarata de sus sueños.

—Eso, eso que está usted pensando, eso vaya usted a hacer, concluyó el ministro Mercado.

Aquí fue la largada de Warisata Escuela-Ayllu.

Con la misión que se había impuesto y que ratificara el ministro, Pérez salió a buscar un lugar para su proyecto. Fue a Santiago de Huata, a orillas del Titicaca, pero los indios no estaban cerca. Siguió explorando sin éxito por Kalaque, Tiquina, Copacabana y Achacachi, capital de la provincia de Omasuyos. A doce kilómetros de Achacachi estaba Warisata, allí debía vivir un viejo conocido, Avelino Siñani. Se organizó una reunión con la indiada de Warisata para que el maestro expusiera su idea. En efecto, allí, estaba Siñani. "Nos confundimos en un abrazo fraterno y solidario —escribió Pérez—. Estábamos sellando nuestro común destino". El 2 de agosto de 1931 se fundó formalmente la Escuela, con todo y bendición de la primera piedra por el vicario foráneo. De manera provisional la escuela funcionaría en una capilla destartalada y se destinaba para vivienda del maestro una choza igual a la de cualquier indio del vecindario.

Warisata, semillero de vicuñas en aymara, está ubicado entre el lago Titicaca y el nevado Illampu. Como todo el altiplano, produce una cosecha en la época de lluvias, mientras el resto del año es una pampa hosca y gris a cuatro mil doscientos metros sobre el nivel del mar. Allí, precisamente, los vientos provenientes del nevado se arremolinan y como agujas torturantes se clavan en los huesos. En la zona sobrevivían algunos ayllus a la voracidad de los hacendados, sin que fueran más de diez los indígenas libres. Con todo, fue el sitio que Pérez escogió para desarrollar su proyecto educativo, empresa en la que lo acompañaron desde el comienzo un maestro carpintero, otro mecánico y su esposa y un tercero albañil.

[1] Un día Fernando Rodríguez me puso en contacto con el profesor Fernando Mayorga, director del Centro de Estudios Superiores Universitarios de la Universidad Mayor de San Simón en Cochabamba. Hablamos de su pasión por la música y de su terco empeño por hacer de la cultura un factor de unidad en la casirrota Bolivia de nuestros días. Puso en mis manos algunas grabaciones de Gladys Moreno que divulgaba con devoción de cruceño, mejor de boliviano cabal, y dos ejemplares de la revista *Decursos*.
Una de ellas presentaba la experiencia de la Escuela de Warisata en el testimonio de uno de sus protagonistas, el maestro Carlos Salazar Mostajo. Lo que siguió fue la vivencia de un deslumbramiento. Busqué con avidez mayor información y Fernando Rodríguez supo alimentar solidariamente la curiosidad. Estos apuntes no son fruto de una investigación exhaustiva, apenas si resultan del deseo por compartir el acercamiento a un proceso que los colombianos deberíamos asimilar. Solidaridad es también aprender unos de otros. Si las lecciones deben pagarse, acaso una forma de retribución sea este artículo.

Lo primero fue empezar la construcción de la Escuela. Se trazaron los cimientos con la ayuda de los planos estandarizados que le habían entregado al flamante director. Pero ni las autoridades de Achacachi, ni los indios aparecieron por parte alguna. Los maestros parecían los únicos habitantes de la pampa. Un día, el mecánico y su mujer, el carpintero y el albañil decidieron marcharse. Pérez les increpó que esta era un retirada vergonzosa y que el deber era insistir, quedarse. Y se quedaron.

Lo que más resentía Pérez era la ausencia de Siñani. Un buen día, a las tres de la tarde, por fin apareció Siñani. El director le pidió ayuda y trabajaron juntos hasta entrada la noche. Cuando hubo modo, Pérez le confiesa su sensación de abandono y desamparo. Avelino le responde:

> No, tata, no te hemos abandonado a tu suerte. Desde todos los puntos de esta pampa aparentemente desierta miles de nosotros te contemplamos con admiración. Ya saldremos a ayudarte, ten paciencia. Como me dices, sabemos que estás pisando barro, que tus manos ya están encallecidas, que trabajas desde las cinco de la mañana hasta que muere el día. Todo lo sabemos... nada se nos ha pasado desapercibido. Desde los riscos de la montaña, de todas partes, desde nuestra chujllas (chozas) te observamos. Ten paciencia, tata. Muy pronto las indiadas de esta tierra sagrada llegarán hasta ti. Se levantarán las pampas y las montañas y como un solo hombre la comunidad íntegra estará a tu lado para cumplir su deber y dar de sí todo lo que le corresponde...

A partir de ese día, Avelino y toda su familia y dos burros de su propiedad se sumaron a la construcción [2].

II

La opresión a que estaban sometidos los indios bolivianos es cosa que nunca se acaba de contar. Algo peor que una condena a la que no se ve término por más que la cólera explote en levantamientos tan memorables como tercamente repetidos.

Explotados por los gamonales, los prefectos y los curas a través del pongueaje, sistema por el que el indio y su familia, en riguroso turno, debían prestar periódicamente servicios personales en las casas de los poderosos. Sistema que además debían agradecer. El pongueaje, al poner a los indios en contacto con la vida de los patronos, les permitía aprender sus buenas costumbres. Una escuela de civilidad.

La ignorancia era aprovechada sin reato. Iba el indio a consultar al letrado. Exponía su caso. Grave el tinterillo le respondía:

> Este caso se resuelve favorablemente si seguimos este libro —le mostraba un grueso diccionario— y entonces vale cuatrocientos pesos. Con éste, y le señalaba un código menos voluminoso, no nos irá tan bien y vale doscientos pesos. Ahora, con éste, y le mostraba cualquier folleto, no estoy seguro que ganemos y vale cien pesos.

El cura llevaba almas al cielo con responsos de cincuenta pesos. Por responsos de veinte pesos las almas apenas llegaban al purgatorio.

Los comerciantes amarraban a los indios a las cadenas del endeudamiento sin fin que los llevaba a perder sus tierras. Así se formaron las haciendas de Warisata. Los recaudadores de impuestos se quedaban con la exigua producción del indio cuando llegaba al mercado, exigiendo contribuciones exorbitantes. Cuando un indio tenía un billete de alta denominación, era conducido a la policía donde debía demostrar la legítima posesión.

Achacachi —Villa de la Libertad, como se proclamaba vanidosa— vivía del trabajo del indio. Pero era tratado peor que una bestia de carga. Se lo flagelaba en público por cualquier minucia, se lo encarcelaba sin juicio, se lo despojaba por todos los medios. El indio debía callar sin esperanza.

En 1921, por un motivo insignificante, dos indios fueron llevados a la cárcel. El corregidor implacable les impuso una elevadísima multa con la condición de que no habría alimentos para los dos presos mientras no se sufragara la multa. Pasó un día y varios días pasaron. En el entretanto, los blancos del pueblo hicieron un gran jolgorio en el que derrocharon alcohol hasta el hartazgo, desatentos a los ruegos de los parientes. Cuando en la resaca se acordaron de los presos ayunantes, fue el corregidor a reclamar el pago, pero era tarde, ningún muerto paga multas. Indignada, la comunidad reunió el Cabildo que decidió hacer justicia por mano propia. El corregidor, que tenía el olfato de un perro, se olió lo que venía y huyó a La Paz. El Cabildo envió una comisión y otra más con el encargo de traer de nuevo al pueblo al infame corregidor. Y lo lograron con astucia y con regalos que el funcionario desatendiera su olfato. Fue entonces cuando se oyó el llamado potente de los cuernos de guerra. Todo el vecindario indígena cayó sobre el pueblo y lo incendió. Allí murieron el corregidor encerrado en su casa de habitación y algunas personas más que no pasaron de diez. Sólo se salvaron tres edificaciones del fuego justiciero, una de ellas la iglesia. Enterado de lo sucedido, el mismo presidente de Bolivia, Bautista Saavedra, envió mil doscientos hombres del arma de caballería, quienes atacaron con saña todo lo que pareciera

[2] En este y otros puntos posteriores hemos recogido los argumentos de Elizardo Pérez, *Warisata, Escuela-Ayllu*. La Paz, 1962.

indio: los ranchos fueron incendiados, destrozados los sembrados, el ganado sacrificado, cazados como conejos los niños, las mujeres, los ancianos indígenas. No se sabe cuántos indios murieron, de una masacre igual no se tiene noticia en la historia boliviana que cuenta hasta el tedio estas matanzas. Fue la masacre de Jesús de Machaca.

¿Por qué, entonces, los vecinos de Warisata debían creer a Elizardo Pérez que a pesar de su discurso no dejaba de ser un kára más?

III

Embotada por la mezcla de miedo, rencor e impotencia la oligarquía boliviana dio en pensar que las dolencias de la nación derivaban del carácter de su pueblo. Arropado con una sociología de lástima, el discurso oligárquico se condensó en *Pueblo enfermo*, en el que, al decir de René Zavaleta, "una prosa más lamentable que sus lamentables ideas" expresaba con franqueza "el odio que, casta extranjera al fin, sentía la oligarquía por un país al que despreciaba, odiaba y temía" [3].

Era preciso exterminar al indio porque era la barbarie, o por lo menos redimirlo por la educación.

Apareció entonces entre los intelectuales bolivianos —en algunos casos con bienintencionadas razones, contrarias al desprecio de lo indígena—, la obsesiva búsqueda de una pedagogía nacional. Una descaminada fijación de los intelectuales bolivianos de principios del siglo veinte, como lo es hoy la Violentología para sus pares colombianos.

Se crearon entonces Normales para Maestros Indígenas, Normales Indigenales, Normales Rurales y más Normales. Escuelas formadoras de funcionarios para la inercia y la rutina. Fue la enfermedad del normalismo, cuyo producto era un "instructor mestizo", un cuasi intelectual sólo comprometido con su propio beneficio, que no quería salir de la ciudad y cuando iba a las comunidades se tornaba una sanguijuela más para el indígena. Su objetivo era elemental: fijar al indio en su hábitat natural, como fuerza laboral campesina, al paso que hacerlo más productivo y disciplinado. Un propósito del que descreían en el fondo de sus corazones porque educar al indio es tarea inútil, son gente inferior.

Otra cosa pensaban los indios. Tenían un concepto casi religioso de la educación, la consideraban un fuego sagrado que les permitiría liberarse de la condición de pongos, defender sus tierras sin depender de letrados abusivos y hacerse a su propio destino. En las primeras décadas del siglo XX pululan los memoriales de las comunidades exigiendo se les apoyara para establecer escuelas en sus localidades. Igualmente empezaron a multiplicarse las escuelas autónomas, fundadas, administradas y financiadas por comunidades indígenas en un "casi-clandestino movimiento de escolaridad rural", como lo denomina un investigador estadounidense [4]. Ya no querían escuelas para indios sino escuelas de indios, así les costaran persecuciones inauditas.

El Tata Santiago Poma quiso levantar una escuela en su comunidad a finales del siglo XIX. Grave delito en la Bolivia de entonces.

> Hace tiempo —contaba el mismo Poma, años más tarde— alcancé a levantar una pequeña escuela para los niños de la comunidad. Este acto fue interpretado como un incalificable delito, y un día con otros compañeros más, fui conducido a la cárcel de la capital, atado a la cola de los caballos que montaban los soldados. Mientras tanto, impunemente, las barretas de los opresores se encargaban de consumar la obra destructora, el edificio de la escuela fue demolido. Llegado a la cárcel el fiscal me hizo flagelar... y luego dispuso mi encarcelamiento, que duró tres años...

Warisata surgió del rechazo al normalismo y de la sentida aspiración a liberarse por la educación. Fue la fusión de dos vivencias: la de la frustración con la educación impartida desde el Estado y la del esfuerzo tenaz por llegar a una escuela propia. Dos vidas encarnan esta síntesis.

IV

Uno es Elizardo Pérez (1892-1980), a quien el presidente Hernán Siles Suazo llamó "precursor de la liberación del indio". Con el tiempo se ha venido precisando la originalidad de su aporte a la educación indígena y la calidad de su compromiso.

Hijo de una familia de propietarios de tierras venidos a menos, su infancia transcurre en la estrechez sin llegar a la extrema pobreza. Educado en la Escuela Normal de Sucre, recibió las enseñanzas del maestro belga Georges Rouma. No era pues un ignorante en las teorías pedagógicas, y mucho menos un educador forjado a golpes de empirismo. La superación del intelectualismo de los normalistas fue resultado del conocimiento y la práctica docentes.

[3] René Zavaleta, *La formación de la conciencia nacional*. La Paz, Editorial Los Amigos del Libro, 1990.

[4] Brooke Larson, "Capturando cuerpos, corazones y mentes del indio: la generación política de la reforma rural en Bolivia, 1910-1952", en *Decursos* (Cochabamba, Centro de Estudios Superiores Universitarios —Universidad Mayor de San Simón) Año VI, No. 12 (2004).

En Elizardo Pérez se combinan la entrega desinteresada del apóstol con un sentido de la oportunidad propio del gestor de negocios. Así, pudo colocar toda su vida y sus haberes personales a disposición del proyecto educativo del pueblo indígena, como supo pensar en grande al proponerse hacer de Warisata un centro de poder económico, político e intelectual de los pueblos indígenas, multiplicando por miles los escasos recursos que concedió el gobierno.

Lejos estaba Elizardo Pérez de hacer de su labor educativa un trampolín para su éxito individual. Se cuenta que un día, Antonio Sánchez de Losada —hermano del futuro verdugo de Warisata— le comentó:

> No comprendo, nunca voy a entender por qué en su debida oportunidad no aprovechaste la ocasión y levantaste la indiada para llegar al poder si tú tenías tanta influencia con ellos, porque contigo este país hubiera cambiado.

Por el contrario, "ningún cálculo político guiaba nuestra obra", reconoce Elizardo Pérez, tal vez por ello fue calumniado, acusado de ladrón, de explotador del trabajo indígena, soliviantador de la rebeldía de los indios.

El otro es Avelino Siñani (1881-1941). Autodidacta, entendía que el conocimiento era un arma para su pueblo. Sufrió de cárcel por organizar escuelas de indios, "pobrísimas como él, pero de grandiosas miras". Como describiera Elizardo Pérez, debajo de su exterior adusto, enteramente kolla, se ocultaba "un alma tan pura como la de un niño y tan esforzada como la de un gigante".

Su concepto de la educación tenía algo de místico, una causa sagrada, un fuego liberador. Era depositario de la sabiduría ancestral de los amautas del Incario que lo capacitaba para penetrar tanto en los misterios de la naturaleza como en los del corazón humano, lo que le permitía prever las intenciones de sus enemigos.

Con absoluto desprendimiento, entregó su pequeña propiedad para que los alumnos de Warisata tuvieran dónde experimentar nuevas técnicas agrícolas. A su reconocido liderazgo se debe el compromiso de los indígenas con la obra de Warisata. Carlos Salazar Mostajo proclama:

> Avelino Siñani
> hizo crecer un árbol de esperanza
> del vientre herido de la tierra
> saltó una maravillosa alegría...

Fue lo que nunca le perdonaron los usufructuarios del sistema de haciendas. En sus últimos días debió vivir otra vez la condición de proscrito. Otra vez debió vivir escondido para evitar la agresión de sus perseguidores.

Por desgracia, personajes como Siñani no han contado ni contarán con biógrafos que relaten en detalle su obra y sus méritos. Solo sobreviven en pueblos cuya sola existencia es prueba de sus logros y que en su definitiva liberación realizarán su indeclinable presencia.

V

Una vez la gente de Warisata tuvo la certeza de que Elizardo Pérez no era un apóstol más sino que vivía y trabajaba como indio, escucharon sin prevenciones su mensaje: No se trataba de hacer una escuela para indios, sino la escuela de los indios y estos debían apropiársela como hecho físico, construyéndola con sus manos desde los cimientos hasta la techumbre.

Existía un plano estereotipado de las escuelas para indígenas. Escuelas de un piso, chatas, achicadas como se suponía era su espíritu. Pues bien, otra cosa pensaban los indios, querían un edificio que se viera desde lejos, que representara la grandeza para algunos perdida, una escuela que "despida destellos". Una obra monumental como las construcciones del Tiwanaco. A ello se dedicaron con pasión desconocida.

Revivieron entonces las tradiciones de la mincka, el trabajo colectivo para satisfacer una necesidad general que la comunidad retribuía con nuevas oportunidades y servicios. Mujeres y hombres, ancianos y niños, como una colmena, amasaron los adobes, encontraron una mina de turba y la explotaron para cocer los ladrillos en reemplazo de la escasa boñiga. Del mismo modo se trajo la madera para las vigas de Sorata al otro lado de la Cordillera, o desde Chiquipa el asperón rosado para recubrir la fachada del pabellón México. Así se reconstruyó en una noche la antiquísima acequia de los tiempos del Incario que surtía a Warisata de agua del Illampu, una vez que los terratenientes pretendieron matar de sed la Escuela. Una obra que se edificó con angustia, como que había que terminarla antes que sus enemigos pudieran abortarla.

Un día el ya mentado Santiago Poma está dedicado junto con sus iguales a amasar el barro. Elizardo Pérez, que se desconoce entonces de quién se trata, le dice: "Tú ya estás viejo, tata, tú no tienes esta obligación. Ya estás cansado...". A lo que el anciano Poma le responde:

> Cierto, tata: estoy viejo... pero mis hijos son niños y jóvenes y esta casa es para ellos... ŃAquí abrirán su espíritu!

Después de todo tenía razón el director Pérez: la construcción material de la Escuela era la prueba que se daba la misma comunidad de lo que era capaz. Al

levantar los muros de la edificación, el pueblo aymara construía otro edificio, el de su espíritu, recuperaba la fe en su destino, lejos ya de la condición de pueblo vencido y aplastado.

En 1939, una delegación de maestros mexicanos visitó Warisata. Adolfo Velasco, jefe de esta misión de estudios dejó esta descripción de la construcción, en la monografía en la que da cuenta de esta visita:

> El edificio fundado se compone de un patio central de 750 metros cuadrados con arbolillos y jardín. El frente y los dos costados son de dos pisos y con cinco dormitorios amplios y ventilados con capacidad para 150 camas; cinco salones de clase, cinco cuartos para oficinas y almacenes, seis salones para talleres y una dirección. Cierran el patio central por el este, el comedor, la cocina y un cuarto de aseo. Ambos pisos tienen corredores interiores de arquería... Además de este edificio se construyó una barda que circunda el plantel y que mide no menos de setecientos metros de longitud por dos de altura. todo este inmenso trabajo que sólo viéndolo se puede estimar, se hizo en el término de un año... Cuando el primer edificio a que nos hemos referido quedó concluido, y pudo ya alojar a 150 alumnos internos, el profesor Pérez pensó en la necesidad de alojar mayor número de alumnos indígenas (...e) inició in continenti la construcción de los pabellones México, Colombia y Perú; el primero con toda la imaginación que pudo concebir.

Toda esta labor se realizó entre 1931 y 1936.

Debe agregarse que la dotación total de la Escuela fue obra de la comunidad y de los estudiantes. Las camas de los dormitorios, los baúles, los pupitres y las mesas de trabajo salieron de los talleres donde al tiempo que se dotaba la Escuela se aprendían nuevas formas de trabajo. De los hogares indígenas venían los colchones de totora, las sábanas y cobijas tejidas artesanalmente.

El trabajo de la comunidad transformó el paisaje, de la pampa hosca y gris surgió un oasis lleno de jardines y de árboles, de sembrados y talleres, al frente de lo cual se leían, en magníficas letras, estas inscripciones en aymara: *Takke Jakken Utapa* y *Warisatt Wawan Chchamapa*. Esto es "la casa de todos", la primera, la que todos hicieron y a todos pertenece. La segunda traduce "el esfuerzo de los hijos de Warisata", porque la habían hecho con sus uñas, a pesar de los menguados aportes gubernamentales.

> ÑVivimos en tinieblas, Señor...!
> ...en el atrio de la capilla, una familia compuesta por el anciano padre, la mujer, los hijos, los nietos y el *yatiri* (hechicero) rodeaba un promontorio como de metro y medio de diámetro por ochenta centímetros de altura; se trataba de una espesa capa de boñiga seca de vaca, a la que se superponía una o dos filas de ladrillos, cuidando de dejar aberturas para la circulación del aire, y así se alternaban hasta formar una pirámide recubierta en su totalidad del mismo combustible; después aplicaron fuego por la base y el *yatiri* pronunció algunas palabras en aymara para ahuyentar los espíritus malignos que conspiraban contra la industria ladrillera. A continuación echó unas hojas de coca y roció vino propiciando a los dioses para que el éxito les acompañara. Por último, el abuelo intervino ofrendando al Altísimo y diciendo con fervor: *Tata*, de estos doscientos ladrillos siquiera cinco que salgan bien. Todo lo pido en nombre de mis antepasados, de mis hijos y de mis nietos, aquí presentes, que se educan en la escuela que estamos levantando, para que en ella abran los ojos y encuentren la luz de la verdad y la civilización. ÑVivimos en tinieblas, Señor...! [5].

VI

Si la comunidad había construido el edificio de la Escuela, la misma comunidad debía dirigirla. Esta idea no nació de un plan preconcebido, Elizardo Pérez asegura que surgió luego de las duras jornadas cuando se sentaban a evaluar el trabajo del día. En un momento de inspiración decidieron revivir la institución de la ulaka —instancia de las autoridades tradicionales aymaras, ahora constituidas en Parlamento Amauta—, como consejo de dirección de la Escuela en todos sus campos.

La educación de un pueblo sometido a servidumbre debía ser y no podía ser sino una experiencia de libertad. Por esto a los primeros que hubo que reeducar fue a los maestros. Ya no eran los depositarios de un saber que impartían a gente ignorante y sometida. Debían aprender de los indios, de su sentido de solidaridad, de autogobierno, de trabajo tesonero. Fue el intercambio de roles que se operó a través del Parlamento Amauta.

Esta creación colectiva —de comunidad, docentes y estudiantes— se plasma en todos los ámbitos de la vida de Warisata. Alguna vez, al comienzo del proceso, el gobierno le exigió al director Pérez que presentara el plan de Warisata. Pero, era una exigencia extemporánea:

> ...estábamos creando una vida nueva, y planes para una vida futura podríamos ofrecerlos solamente después de los ensayos y las experiencias.

De manera que Warisata fue lo que resultó siendo. Por esta razón insistía Carlos Salazar en que Warisata no era un ensayo pedagógico, porque era la vida que se hacía y se renovaba en un ciclo nunca terminado, en cada logro, en cada empresa que comenzaba.

---

[5] Elizardo Pérez, *Warisata, Escuela-Ayllu, op. cit.*

Hay con todo algunos rasgos que es preciso evidenciar:

Era una escuela volcada a la comunidad. La Escuela de Warisata debía servir para transformar el medio en el que aquella se desenvolvía. Es escuela de autogobierno en que la comunidad imparte y busca justicia, autogobierno de los estudiantes que en ella organizan su vida. Lo primero era superar la servidumbre en la que se vivía, acabar con el pongueaje, la sumisión a los hacendados, terminar con el látigo infame. Pero además poner fin a las condiciones sicológicas y materiales que reflejaban este estado. Por ello, además de devolver al indio la confianza en sí mismo, en sus capacidades, se revalorizaba la estimación por la cultura propia e incluso el sentido de dignidad presente en una vida amable y limpia. En consecuencia, la Escuela promovía normas mínimas de higiene y decoro personales y en sí misma evidenciaba otra manera de vivir. Para los indios, su Escuela era la Taika, la madre fecunda.

Warisata se definió como Escuela única. Contra la pretensión de erigir una Normal para maestros indígenas, reclutados en todos los ámbitos de la sociedad, Warisata optó por tomar los niños desde el preescolar y llevarlos en un proceso continuo y sistemático por la sección prevocacional, la sección vocacional hasta llegar a la sección profesional y normalista. "Nuestra misión era formar hombres aptos, hombres íntegros y capaces, para sacar de la postración a este pueblo". El internado y la concepción de Escuela única permitieron acelerar el proceso de aprendizaje acortando los tiempos de escolaridad.

Con orientaciones generales para cada nivel, que apuntaban a establecer énfasis específicos, Warisata abolió los pénsumes. Se pretendía suscitar la pasión por el conocimiento y era ésta la que determinaba el ritmo del aprendizaje y los contenidos necesarios. Como también abolió los horarios, algo que jamás entendieron los normalistas, formados en la cuadrícula y el toque de campana. Por último, también llegó el momento en que se abolieron los exámenes. Cuenta el profesor Carlos Salazar Mostajo:

> No queríamos transmitir a las nuevas generaciones lo que sufrimos como alumnos, eso de que nuestra vida futura dependa del examen, de que aplazarse sea el mayor pecado. Frente a esa cosa amenazante que es el examen, el alumno estudia para no aplazarse, no estudia para aprender, ni para formar su espíritu. Estudia simplemente para contentar a ese tribunal coercitivo que no es sino una reproducción de los poderes del Estado que oprime a su sociedad.

Pero por sobre todo, Warisata se definió como escuela activa, de trabajo y productiva, las tres cosas al tiempo. No era una actividad pura separada de lo social. Integraba la escuela en la vida del indio y sus conflictos. El trabajo y el esfuerzo eran la base de la educación en Warisata, al impulsar la voluntad infantil a la realización de grandes empresas que requirieran tenacidad, abnegación, energía y desinterés, de suerte que la falta de recursos se superara por el afán constructivo. Así, el trabajo de los estudiantes era más que gimnasia, no era un ejercicio improductivo sino el principal medio de subsistencia de la Escuela. Warisata llegó a no depender del aporte estatal pues le bastaban la contribución permanente de la comunidad y el trabajo de los alumnos. Aún más, los ingresos propios de la Escuela permitían retribuir a la comunidad con mejoramiento de las viviendas, medicinas, servicio de vacunación e incluso aportes en técnicas agrícolas y pecuarias.

La educación productiva se desarrollaba de modo integral en el aula, el taller y el sembrío. Warisata llegó a tener una amplia gama de talleres (carpintería, mecánica, fabricación de ladrillos y tejas; hilados y tejidos, alfarería, sastrería, curtiembres, talabartería y zapatería) que buscaban enriquecer el mundo indio con saberes que mejoraran su vida. Pero también en el campo agropecuario Warisata innovó al introducir las huertas para superar la dieta seca de la región. Se buscaba habituar a los alumnos indígenas a nuevas prácticas alimenticias para abatir la desnutrición. Desde la primera sección, los más pequeños debían cuidar sus jardines.

Sin embargo, quizás en el campo en el que más aportó Warisata fue en el terreno del rescate y desarrollo de la cultura indígena. Era tal vez el núcleo de la propuesta educativa y política:

> El auténtico profesor de Warisata sabe que la palabra, la cartilla y el silabario —escribió Elizardo Pérez— son bien poca cosa si antes no se va a remover la raíz psicológica del alumno y que si hay que enseñarle las letras al indio, sobre todo hay que enseñarle a reencontrarse; porque es preciso saber que el indio es un extraviado en su propio pueblo; su mentalidad y su espíritu se han perdido en la esclavitud.

Esto implicaba reivindicar sus fiestas y sus ritos, valorar sus tradiciones, su música y su poesía. Warisata recuperó el gusto y la estética indígenas en la decoración de sus muros, en el diseño de las alfombras que la hicieron famosa, en su misma construcción. En Warisata se hacía teatro, allí se editó el primer cancionero aymara y se fomentó la producción poética tanto en aymara como en castellano. Al punto que llegó a constituirse en un referente cultural para todo el país.

VII

Muy temprano los indios de Warisata llegaron a una ambiciosa conclusión.

> No queremos encerrarnos en Warisata y trabajar únicamente para Warisata, porque nuestra obra sólo podrá sobrevivir si la extendemos a todos los campos y favorecemos con ella a todos los indios de Bolivia.

Sin duda, es lo que explica su fuerza expansiva.

De todos los rincones de Bolivia llegaban indígenas a ver de lo que eran capaces y deseosos de aprender. Las comunidades circundantes querían tener su propia Escuela-Ayllu. Pronto en el entorno había 35 escuelas filiales de Warisata, como ella producto de la acción comunitaria. Y es que la educación indígena debía asumirse como un movimiento profundamente social.

De este proceso surgió el núcleo escolar, que revisado y distorsionado se replicó por todo el continente. La idea germinal era que la escuela matriz hacía un acuerdo con las comunidades interesadas para crear escuelas filiales. La primera asesoraba pedagógicamente, incluso con maestros, y aportaba los materiales que no producía la comunidad (pupitres, tejas, puertas y ventanas), en tanto que la comunidad receptora retribuía el apoyo de la escuela matriz con los materiales de su área. Renacía de manera casi natural la marka como asociación de ayllus. En esta dinámica se construía y reproducía una misma orientación política y pedagógica.

Hay un momento en el que las autoridades educativas se enamoran con el proceso de Warisata. Encargan a Elizardo Pérez crear núcleos similares de educación indígena por todo el país. Le toca viajar entonces por las selvas del Beni y por las secas tierras del Chaco, va a Santa Cruz y hasta la lejana frontera con Chile y a las comunidades quechuahablantes, promoviendo el ideal de la educación indígena, hasta llegar a 16 núcleos como Warisata. En algunos casos el éxito fue total, en otros la ausencia de maestros idóneos llevó al fracaso.

Hay dos momentos culminantes en el proceso afirmativo de Warisata.

El primero es el decreto del 20 de julio de 1937 que establece el Día del Indio. El presidente Germán Busch, héroe de la guerra del Chaco, escogió como tal el 2 de agosto, día de la "fundación del primer núcleo de Educación Indígena y Campesina en la República (Warisata)". En este día, rezaba el decreto, deberían realizarse

> ...concentraciones de aborígenes, exposición y feria de productos, manufacturas nacionales y concursos folklóricos y otros actos que tiendan a elevar el nivel social, moral y cultural de las masas autóctonas.

De tiempo atrás, esta concentración ya era habitual en Warisata.

El segundo es la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano (abril de 1940). Esta iniciativa fue lanzada por el mismo Elizardo Pérez y acogida por el gobierno boliviano. No obstante, el ambiente de envidia y mezquindad que ya asediaba a Warisata impidió que el evento se realizara en La Paz y debió tener su sede en Páztcuaro (México). Lo cierto es que a pesar de las autoridades educativas bolivianas el congreso valoró la experiencia de Warisata y en la principal resolución en materia educativa recogió lo principal de ella: la participación activa de la comunidad en los proyectos de organización, ejecución y gobierno de la escuela, la autoconstrucción de los planteles y la estructura del núcleo escolar.

Pero, para entonces, Warisata ya tenía mala estrella.

VIII

Uno de los viejos amautas, Pedro Rojas, solía tener sueños premonitorios. En uno de ellos dos toros, uno negro y otro rojo, entran fieros al aula en la que Elizardo Pérez imparte sus lecciones, embistiéndolo todo con furia. Pérez sólo logra salvarse saltando por una ventana. En otro, el maestro queda encerrado en su Escuela en llamas. Años después se realizarán estas pesadillas.

Desde los inicios de la Escuela-Ayllu estaba cercada por la animadversión de los gamonales. Una reacción que fue creciendo hasta encontrar eco en las autoridades educativas y en los voceros del poder hacendatario.

El principal enemigo de Warisata fue el gremio más representativo de los terratenientes, la Sociedad Rural Boliviana. En una campaña desarrollada por años sostuvieron hasta el cansancio que los maestros de Warisata se extralimitaban en sus funciones, que asumían funciones administrativas, que iban más allá de la misión educacional, que soliviantaban al indio. Un secretario prefectural aleccionado al respecto, decía:

> Es necesario en resguardo del orden público, poner reparos serios en Warisata, y obligar a los profesores que circunscriban su función a la actividad educacional...

El diario *La Razón* —propiedad del empresario del estaño Carlos Aramayo— hacía eco de las razones de los hacendados: Warisata era un "centro de subversión", una "célula del levantamiento social",

> ...desde el momento en que ampara el derecho de los indios ya es un arma comunista erguida contra el principio de propiedad que desde épocas inmemoriales poseen sobre las tierras americanas los latifundistas de estirpe colonial.

Establecer la dimensión de las incoherencias contenidas en estas treinta y cinco palabras queda por cuenta del lector atento. Pero tales fueron las armas utilizadas contra Warisata.

Elizardo Pérez buscó al presidente Busch, como último recurso. Acaso él fuera capaz de frenar la avalancha que caía sobre Warisata. El día señalado hubo de hacer una antesala interminable. Por fin salió el mismo presidente: "Te hice esperar, le dijo, porque quiero conversar contigo con tranquilidad y sin que nadie nos moleste".

Pérez le expresó directo: Vine a saber si puedo contar contigo. El coronel Busch no sabía de teorías, sin embargo entendía la realidad boliviana con la fuerza de su intuición poderosa. Como ninguno entendió lo que se jugaba en Warisata.

> Elizardo lo sé todo; sé cómo te combaten y de qué clase son las fuerzas que tienes enfrente, porque son las mismas que están socavando mi gobierno... Tú y yo caeremos juntos, Elizardo.

Dos meses después el presidente asediado prefirió la muerte por mano propia que ceder ante sus adversarios. Seguía la tragedia de Warisata.

Un día aciago se dieron las condiciones para el zarpazo administrativo. Se cambió de dirección, los antiguos profesores fueron despedidos, el Parlamento Amauta fue desconocido y sus miembros escarnecidos, la fábrica de tejas fue trasladada a La Paz por quienes se la apropiaron, los bienes que la comunidad levantó con trabajo tesonero terminaron en los domicilios de los nuevos profesores, lo demás se vino abajo por la incuria. No se sabrá quien fue más culpable de la ruina del proceso educativo más auténticamente boliviano de la primera mitad del siglo veinte, si la ruindad de los intelectuales envidiosos o el odio mezquino de los terratenientes. Con todo, es la prueba más elocuente de la liviandad intelectual de las autoridades educativas.

En la larga agonía de la oligarquía minero feudal hubo condiciones para que Warisata floreciera. Pero era igualmente cierto, que dado el estado terminal de este bloque de clases caduco, era capaz de cualquier cosa. Pérez y los suyos sabían que Warisata era efímera como son cortas la vida de los seres humanos y la mayoría de sus obras. Aun así, a pesar de la brevedad de la vida hay quienes viven a sabiendas de que su huella no se va a borrar en la estela del tiempo. Con esta consciencia vivieron los gestores de Warisata su efímera experiencia.

IX

Historia contrafáctica es aquella que se hace suponiendo un desarrollo diferente al que sucedió. Que hubiera pasado si... Los historiadores no recomiendan esta perspectiva. El pasado no se puede corregir. Lo hecho, hecho está y ni Dios en su omnipotencia puede enmendarlo.

Sin embargo, no deja de ser interesante imaginar qué hubiera ocurrido si Warisata hubiera continuado sin alteraciones. Nos servirá para esto la sistematización de Warisata que produjo la profesora Yvette Mejía Vera, un texto cargado de información que se lee con sobresalto y anonadamiento por el cúmulo de sugerencias con que ametralla al lector.

> ¿Qué sería actualmente la Escuela después de setenta años de su inauguración si no la hubieran destruido? Sin duda hoy florecería una Universidad, tendría Institutos de Investigación de Experimentación y de Intercambio Cultural, cientos de fábricas e industrias y no existirían diferencias entre la educación en la ciudad o el campo, sería quizás mucho mejor y atrayente la educación en el área rural. El indio se alzaría orgulloso de ser el incorruptible defensor de nuestros recursos naturales, el guardián, el abanderado de la educación, de la producción y el generador del desarrollo de la nación y de Latinoamérica. Tendríamos generaciones de intelectuales y artistas aymaras, quechuas, guaraníes, de una Bolivia transformada con dignidad y cultura propia. Nuestros vecinos deseando venir a Warisata para intercambiar conocimientos y obligaciones con los comunarios. El campo sería una maravillosa ciudad.

Y se pregunta luego de este vívido sueño retrospectivo: "¿Se puede empezar la historia por dónde la extraviamos? [6]".

Cuando por obra de la historia son expropiados los dueños del capital, cobran hasta las expectativas. Calculan entonces lo que hubieran sido sus ganancias razonables de no haber ocurrido la experiencia de la expropiación.

¿Por qué será que cuando decisiones del poder cortan abruptamente los proyectos vitales de los pobres estos no pueden cobrar sus expectativas?

¿Podrán los herederos de Warisata reclamar del Estado boliviano una justa reparación por la destrucción de su proyecto de vida, de lo que fue la obra de toda una generación, por el atraso cultural y político que sobrevino luego de que le arrebataran la Escuela a la comunidad?

Hay aquí una hermosa tarea para el nuevo gobierno de Bolivia. ■

[6] Yvette Mejía Vera, *Warisata —El modelo ayllu— Sistematización de Warisata Escuela – Ayllu.*

HINKELAMMERT Y NIETZSCHE

José Manuel Romero Cuevas

En este trabajo se pretende realizar una aproximación a un tema que al conocer a Franz Hinkelammert se me mostró como apasionante: el modo en que un crítico tan agudo y tan falto de piedad del pensamiento de Nietzsche llega a utilizar tan productivamente en su propio trabajo teórico, ideas y herramientas intelectuales de éste desarrollándolas en una dirección genuinamente crítica. Existen numerosos casos de pensadores relevantes en el siglo XX para los cuales la confrontación con el pensamiento de Nietzsche fue central para la definición del camino de su pensar. Desde K. Jaspers, K. Löwith y M. Heidegger hasta el postestructuralismo francés y el pensamiento débil italiano, pasando por una cohorte tan diversa de teóricos como H. Lefebvre, G. Bataille, A. Camus, Th. W. Adorno y M. Horkheimer, ha sido Nietzsche uno de los contrincantes teóricos más importantes a partir del cual ha conseguido tomar forma el propio pensamiento.

En el caso de Hinkelammert existen una multiplicidad de contrincantes productivos, desde Locke hasta Popper, pero quisiera mostrar aquí la importancia que la discusión con Nietzsche tiene en su pensamiento, en tanto que en la misma tiene que poner en juego categorías y tesis fundamentales de su pensar. El primer apartado de mi trabajo versa sobre la crítica de Hinkelammert a Nietzsche, planteando la cuestión de si con la misma cae en el peligro de una reducción del pensamiento de éste. En el segundo apartado voy a apuntar algunos elementos del pensamiento de Hinkelammert que implican una apropiación productiva, o bien una sugerente convergencia (en el marco de una fundamental discrepancia) con motivos nietzscheanos. Mi propuesta es que el modo complejo de afrontar la filosofía de Nietzsche por parte de Hinkelammert, puede ser caracterizado como un pensar con Nietzsche contra Nietzsche, que adopta tesis o categorías de éste para oponerlas a sus enunciados más problemáticos, sobre todo desde un punto de vista ético y político. Estamos ante un diálogo permanente y apasionante plasmado en múltiples lugares de la obra de Hinkelammert, y que reaparece una y otra vez en sus exposiciones en el aula y en sus discusiones con los asistentes a su seminario. En estas páginas he pretendido realizar una primera aproximación a esta temática. Soy consciente de que el tema es lo suficientemente rico como para posibilitar investigaciones más amplias y profundas. Quizá sirvan estas páginas como punto de apoyo para posteriores pasos en esta dirección.

1. La necesidad de una lectura textual y crítica de Nietzsche. El peligro del reduccionismo

Al igual que en otros pensadores alemanes de su generación, como K. O. Apel o J. Habermas, resulta llamativa la dureza con la que Hinkelammert lleva a cabo su confrontación teórica con el pensamiento de Nietzsche [1]. A diferencia de los intérpretes franceses de Nietzsche (como G. Bataille, G. Deleuze, J. Derrida

[1] El fondo de experiencia histórica compartida por estos críticos de Nietzsche es dejado entrever por la siguiente referencia autobiográfica de Hinkelammert: "Yo, personalmente, no puedo leer a Nietzsche sin recordar el nazismo. Tenía 14 años cuando cayó este régimen. Era suficiente para recordar las frases con las cuales nos trataron como niños. Me suben del inconsciente cuando leo estos textos. Me revientan desde adentro. Por todos lados andaban las citas de Nietzsche sin que haya aparecido explícitamente la fuente. Solamente con la lectura de Nietzsche me di cuenta". F. Hinkelammert, *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José, Ambientico Ediciones, 2003, pág. 111.

o M. Foucault) que efectuaron una lectura desnazificante del mismo (tal como hicieron también con el pensamiento de Heidegger), en la que la consideración de este pensador como teórico crítico incompatible con cualquier forma de autoritarismo quedaba fuera de duda [2], Hinkelammert ha hecho hincapié en aquellos aspectos del pensamiento nietzscheano más problemáticos desde un punto de vista ético y político. Si los autores franceses preferían una lectura muchas veces metafórica o cuasi-literaria que actualizara las virtualidades liberadoras (respecto de la metafísica occidental, el carácter coactivo de la moral cristiano-burguesa, etc.) que la obra de Nietzsche contiene, invalidando sin nombrarla la lectura que determinados autores nazis hicieron de este pensador como precursor del nazismo y consiguiendo en muchas ocasiones una actualización auténticamente productiva y crítica de algunos planteamientos nietzscheanos [3], Hinkelammert opta en cambio por la lectura *literal*.

Y esto constituye sin lugar a dudas un mérito de su modo de aproximación a Nietzsche, pues le permite poner en evidencia contenidos que para ciertas interpretaciones actuales de este autor, que toman como precedente la estrategia de lectura de los intérpretes franceses pero renunciando a su pretensión de actualizar la fuerza crítica de determinadas ideas del pensador alemán, simplemente resultan invisibles (sin que se pueda renunciar a la idea de una mala fe en tales interpretaciones: no ven lo que no quieren ver, lo que resulta molesto para una lectura epigonal que pretende inmunizar al pensamiento del maestro respecto de toda posible crítica). Nietzsche ha sido apropiado por numerosas posiciones filosóficas en el siglo XX y acondicionado y endulzado en cada caso de una manera diferente para efectuar tal apropiación. Por ello, la posibilidad de la existencia de una dimensión problemática en su producción intelectual (la ética y la política) que el nacionalsocialismo habría podido utilizar, provoca entre los diversos amigos de Nietzsche un consenso cerrado en el rechazo incondicional. La lectura nacionalsocialista de Nietzsche *tiene que ser* una malinterpretación, ya que en el caso contrario resultaría difícil justificar los esfuerzos invertidos por parte sobre todo de posiciones postmodernas para realizar lecturas estetizantes, lúdicas e incluso liberadoras de este autor. Puesto que los nazis manipularon el texto de Nietzsche (y en el caso de su hermana, tal manipulación fue literal), serían estas apropiaciones postmodernas las que conseguirían cumplir con el espíritu y la intención más propias de aquél: de esta forma se consigue exorcizar el fantasma de la imagen de Nietzsche como predecesor del nacionalsocialismo y ostentar sin mala conciencia la etiqueta intelectual de pensador nietzscheano.

Ante esta degradación del modo de leer los textos filosóficos, donde lo importante es una actualización presuntamente productiva que sistemáticamente desproblematiza el texto promoviendo una aproximación acrítica al mismo, la lectura textual de Hinkelammert constituye un revulsivo necesario. Leer a Nietzsche tal como se lee a Kant o a Aristóteles (algo ya exigido por Heidegger), es decir, con voluntad de comprensión crítica de lo que los autores escriben, se convierte en nuestra época, en la que parece que todo vale en la interpretación de los textos en general, en un compromiso de tipo moral.

La interpretación de Hinkelammert sostiene, en síntesis, que el núcleo del pensamiento de Nietzsche consiste en una insurrección contra la categoría de igualdad y de justicia universalista [4]. Su crítica de la moral judeocristiana tiene este sentido: el ataque contra la forma histórica en la que ha emergido en Occidente la aspiración a la igualdad y la justicia y que ha impregnado a los movimientos de emancipación social hasta nuestros días. La dimensión antisemita de Nietzsche residiría, para Hinkelammert, en que ubica al judaísmo como responsable del inicio de la subversión de la moral de esclavos contra la ética aristocrática antigua (o moral de señores), la cual abrió el camino a los movimientos de emancipación universalistas posteriores. El sentido profundo de la polémica de Nietzsche contra el cristianismo tendría efectivamente naturaleza política.

Nietzsche es junto a Feuerbach, Marx y Freud, el crítico más contundente del cristianismo. Su crítica es aún más extrema que la de estos autores, pues a diferencia de ellos no le reconoce al cristianismo ningún momento de verdad, ningún contenido que, aun de manera sublimada o distorsionada, apunte

[2] Muy influyentes en la recepción del pensamiento de Nietzsche, no sólo en Francia sino también en el marco cultural hispano, fueron las lecturas de G. Bataille (ver sobre todo sus obras *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid, Taurus, 1972 y *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona, Paidós, 1996) y de G. Deleuze (sobre todo su importante obra *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1993[3]).

[3] Fue probablemente M. Foucault el que actualizó de manera más productiva en términos críticos determinadas ideas de Nietzsche, en especial su concepción de la genealogía como instrumento de desfundamentación de las evidencias que sustentan nuestro presente en su forma dada. Ver M. Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1979, págs. 7-29.

[4] Es la tesis fundamental del manuscrito inédito de Hinkelammert titulado "Nietzsche: Der Aufstand gegen die Gleichheit aller Menschen", que forma parte de su lección magistral para el DEI titulada "Luzifer und das Tier. Die okzidentale Legitimation von Herrschaftssystemen" y que he podido trabajar gracias a su amabilidad. Ver además F. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia, EUNA, 2003, pág. 280, y H. Mora Jiménez, "Entrevista con Franz Hinkelammert", en *Economía y Sociedad* (Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia) No. 24 (enero-abril 2004), págs. 23s.

hacia una emancipación o redención considerable como deseable. La verdad profunda del cristianismo, piensa Nietzsche, no es el culto a la propia esencia del hombre proyectada en un ser objetivo hipostasiado, no es el grito anhelante de una vida diferente por parte de la criatura sometida a unas condiciones materiales y espirituales miserables y desesperantes, ni el anhelo de seguridad y de sentido, proporcionable sólo por una imagen sublimada del padre, de unos sujetos aún no capaces de esa autonomía que caracteriza a la existencia del adulto. Tal verdad en cambio consiste crudamente en la negación de la vida, en la condena de lo sensible, en el desprecio de la corporalidad, en el resentimiento contra todo lo elevado, en la envidia respecto de los felices desde la impotencia para acceder a una felicidad comparable.

Nietzsche puede negarle al cristianismo todo contenido de verdad porque comparte con Feuerbach y Marx la constatación de que este contenido es ético-moral: la protesta de la criatura contra unas condiciones de vida intolerables (y contra una organización social que hace de la vida de la inmensa mayoría un valle de lágrimas), la aspiración a una gratificación universalista de las necesidades sensuales y físicas y a una comunidad basada en el reconocimiento y la solidaridad mutuos. Este contenido profundo del cristianismo es lo que determina el rechazo frontal, absoluto, por parte de Nietzsche. Su ataque a la idea de Dios no es, de igual manera, de carácter meramente epistemológico o filosófico, puesto que no tiene como objetivo la problematización de la idea de Dios como tal sino la noción de un Dios *moral*. En la idea de Dios Nietzsche combate la concepción de un universalismo moral que pretende conferir a todos los seres humanos el estatuto de iguales [5].

El antiuniversalismo moral de Nietzsche se sostiene en bases biológicas, a saber, en una concepción del ser humano en términos radicalmente individualistas fundada en la idea de que en el hombre las diferencias biológicas individuales son de tal calibre que pierde sentido hablar de una especie común. El individualismo de Nietzsche queda en todo caso limitado por su tesis acerca de la existencia de diversos *tipos* de seres humanos, fundamentalmente un tipo sano o superior y un tipo degenerado o inferior. Esta distinción se efectúa en principio en el plano espiritual, pero en Nietzsche este plano no es aislable de las dimensiones biológica y social: su tesis de fondo es que las razas coinciden con los estamentos o clases sociales [6]. Y tal tesis se acompaña de una toma de posición ético-política: el sentido de la existencia de los tipos inferiores reside en ser medios e instrumentos de la elevación del tipo superior [7]. Mientras cumpla con tal papel de instrumento al servicio del tipo superior su existencia está justificada. Cuando no cumpla con tal papel, como es el caso de los vagabundos o los lisiados, su existencia se torna superflua: se convierten en desechables:

> Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer [8].

Nietzsche no piensa acerca del ser humano en términos de promoción del bien común. Su mirada apunta en cambio a la necesidad de una superación del ser humano en su forma dada (que le provoca compasión y desprecio) hacia la generación de una forma de humanidad nueva. Apuesta por la promoción

[5] F. Hinkelammert, *Nietzsche: Der Aufstand gegen die Gleichheit aller Menschen*, págs. 85ss.

[6] Ver F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 1972, §208, pág. 149; KSA 5, pág. 138 y *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1972, Tratado III, §17, pág. 152; KSA 5, pág. 378.

[7] Pues para Nietzsche está claro lo siguiente: "Toda elevación del tipo 'hombre' ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática —y así lo seguirá siendo siempre: la cual es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud". F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., § 257, pág. 219; KSA 5, pág. 205. Esta afirmación aparece de forma más directa en F. Nietzsche, *La gaya ciencia*. Madrid, M. E. Editores, 1994, § 377, págs. 262s.; KSA 3, pág. 629.

[8] F. Nietzsche, *El Anticristo*. Madrid, Alianza, 1974, §2, pág. 28; KSA 6, pág. 170. La cuestión de cómo leer estas "palabras sangrantes" de Nietzsche (ver O. Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1993, págs. 132ss.) sigue siendo una cuestión problemática abierta. Se ha afirmado que la "Gran Política" pensada por Nietzsche posee, por su aspiración a la consolidación de una casta superior, un carácter fuertemente ambiguo pues conjuga el anhelo de renovación cultural con la promulgación de la necesidad para la casta superior de "exterminar a los débiles". El "problema del exterminio del débil" en la filosofía de Nietzsche imposibilitaría la tematización de cualquier tipo de ética en su pensamiento; ver L. Sagols, "La Gran Política y el don a la Humanidad", en *Estudios Nietzsche* (Málaga) No. 1 (2001), págs. 103-118. En un magnífico ensayo sobre el pensamiento político de Nietzsche, Esteban Enguita sostiene que no considera aceptable una interpretación literal de las afirmaciones de Nietzsche acerca de "la inexorable aniquilación de todo lo degenerado y parasitario", pues una política de exterminio en masa haría inviable el tipo de sociedad jerárquica aspirada por él ya que "los señores necesitan a los esclavos, a una amplia base de esclavos"; ver J. E. Esteban Enguita, "La máscara política de Dioniso", Introducción a F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos sobre política*. Madrid, Trotta, 2004, págs. 9-48. Este argumento olvida que Nietzsche parece referirse a aquellos que por su carácter degenerado no sirven siquiera como instrumentos de los fuertes y por lo tanto son meros parásitos. A la luz de lo ocurrido en los campos de exterminio nazis uno no puede sino estremecerse al leer un texto como éste: "Crear una responsabilidad nueva, la del médico, para todos aquellos casos en que el interés supremo de la vida, de la vida *ascendente*, exige el aplastamiento y la eliminación sin consideraciones de la vida *degenerante* —por ejemplo, en lo que se refiere al derecho a la procreación, al derecho a nacer, al derecho a vivir...". F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1973, "Incursiones de un intempestivo", §36, pág. 109; KSA 6, pág. 134. Aunque inmediatamente a continuación del texto citado Nietzsche defiende la necesidad de morir con orgullo cuando por razones de enfermedad no se pueda vivir dignamente (y reivin-

consciente de un salto evolutivo hacia un tipo de individuo liberado de la compasión, abiertamente inmoral y sin mala conciencia: el superhombre. Respecto a la generación del superhormbre, todos los seres humanos son meros medios:

> ...también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un *poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un 'progreso' *se mide*, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie hombre —eso *sería* un progreso... [9].

Estas ideas confieren desde la perspectiva de Hinkelammert al planteamiento de Nietzsche, un lugar muy específico en el universo político europeo de finales del siglo XIX: en el espacio de la reacción de la derecha radical contra el universalismo moral, que tomó habitualmente formas antisemitas y que culminó en el fascismo y el nacionalsocialismo de la primera mitad del siglo XX. Nietzsche debe ser entendido, por tanto, como precursor del nacionalsocialismo [10]. Por mi parte, no creo que se pueda sostener que Nietzsche influyera efectivamente en la emergencia del nazismo. Me parece evidente que las precondiciones históricas, políticas, culturales y religiosas del nacionalsocialismo en Alemania eran tan amplias y profundas que, aunque Nietzsche no hubiera escrito ni una sola palabra, el nacionalsocialismo habría existido tal como lo conocemos. Nietzsche sólo puede ser concebido como precursor en un sentido muy figurado: en su pensamiento se *expresan* tendencias políticas, culturales e históricas en general de su época que posteriormente cristalizaron en el movimiento político nacionalsocialista. Nietzsche como expresión de un giro histórico, como sismógrafo en el que detectar los profundos movimientos tectónicos que cabe reconstruir posteriormente como la precondición del terremoto nazi.

Considero que esta lectura del pensamiento de Nietzsche encuentra su fundamento en los textos mismos del autor, ahora bien me pregunto si una interpretación mínimamente justa con su pensamiento puede reducirse a esto. Si fuera así, entonces, como hizo G. Lukács [11], daríamos la razón a los intérpretes nazis de Nietzsche, les concederíamos que su lectura fue correcta: cederíamos a Nietzsche al enemigo político como parte del grupo de pensadores infames integrantes del universo cultural que dio lugar al nacionalsocialismo. Esta indeseable coincidencia con los intérpretes nazis de Nietzsche es injusta con la persona y el pensamiento de este autor. Pues el Nietzsche maduro, a pesar de los elementos antisemitas rastreables en su reconstrucción histórica de la sublevación de los esclavos en la moral, se consideró a sí mismo como enemigo del antisemitismo alemán y europeo de su época y actuó como tal [12]. Por otro lado, el horizonte geográfico a partir del cual pensó las condiciones para el desarrollo cultural fue el marco europeo, superando así los estrechos límites nacionales y valorando como necesarios no sólo los aportes culturales de cada marco lingüístico (sobre todo los procedentes de Rusia), sino también el aporte de la cultura judía europea. Sin la hibridación cultural producida a partir de esta multiplicidad de aportaciones, la tendencia a una pureza racial y cultural nacional conduce irreversiblemente a la esterilidad cultural. En el plano político y cultural el Nietzsche maduro es abiertamente antinacionalista. El nacionalismo le parece una forma de provincianismo estrecho de miras y satisfecho de su pequeñez [13].

Desprecio por el antisemitismo y desprecio por el nacionalismo: estas no son precisamente condiciones apropiadas para comulgar con el nacionalsocialismo

dica así el derecho del enfermo terminal a elegir la eutanasia), la connotación fundamental de las palabras citadas arriba remite a la *eugenesia*, cuyas plasmaciones en el siglo XX han sido a todas luces vejatorias de los derechos humanos básicos o simplemente criminales. Nietzsche valoró muy positivamente la obra de Sir Francis Galton, legitimador teórico de la eugenesia en la segunda mitad del siglo XIX; ver C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*. Madrid, Alianza, 1985, págs. 218s.

[9] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ed. cit., Tratado II, §12, pág. 89; KSA 5, pág. 315.

[10] Ver F. Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, DEI, 1998, págs. 212, 249-253 y, del mismo autor, *Crítica de la razón utópica*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, pág. 291; *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José, DEI, 2003, págs. 150-2 y *El sujeto y la ley*, ed. cit., págs. 287s.

[11] Ver G. Lukács, "Nietzsche, fundador del irracionalismo del periodo imperialista", en *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Grijalbo, México D. F., 1968², págs. 249-323.

[12] Afirma Nietzsche que lo que los judíos "quieren y desean, incluso con cierta insistencia, es ser absorbidos y succionados en Europa, por Europa, anhelan estar fijos por fin en algún sitio, ser permitidos y respetados, y dar una meta a la vida nómada, al 'judío eterno'; y se debería tener muy en cuenta y complacer esa tendencia y ese impulso... para lo cual tal vez fuera útil y oportuno desterrar a todos los voceadores antisemintas del país". F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §251, pág. 207; KSA 5, pág. 194.

[13] "Es preciso resignarse al hecho de que sobre el espíritu de un pueblo que padece, que *quiere* padecer de la fiebre nerviosa nacional y de la ambición política —pasen múltiples nubes y perturbaciones o, dicho brevemente, pequeños ataques de estupidizamiento: por ejemplo, entre los alemanes de hoy, unas veces la estupidez antifrancesa, otras la antijudía, otras la antipolaca, otras la cristiano-romántica, otras la wagneriana, otras la teutónica, otras la prusiana"; F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §251, pág. 205; KSA 5, pág. 192. Respecto a la enfermedad del nacionalismo sostiene:

ni para ser apropiado por él. En el plano moral y social Nietzsche se posiciona con la reacción derechista europea de finales del siglo XIX. Esto por sí solo no posibilita sin embargo incluirlo entre las filas de los nacionalsocialistas *avant la lettre*. En Nietzsche se expresan efectivamente tendencias históricas reaccionarias. Pero *no sólo ellas*. El pensamiento de Nietzsche es *más* que su crítica a la categoría de universalismo moral y las consecuencias, para nosotros sangrantes, que deriva de la misma, y reducir su filosofía a esto es, desde mi punto de vista, un reduccionismo.

Da la impresión que Hinkelammert, como Lukács (y posiblemente Apel), efectúa una interpretación *metonímica* de Nietzsche que toma una parte de su pensamiento por el todo y realiza una negación abstracta (en sentido hegeliano) de esta imagen del pensamiento nietzscheano, condenándolo al peor infierno al que puede enviarse a un pensador: al pabellón de los precursores del nazismo. Esta negación total del pensamiento de Nietzsche lo condena en cambio a la improductividad. De la misma manera que Nietzsche negó la existencia de cualquier contenido de verdad en el cristianismo, optando por el rechazo incondicional, Hinkelammert considera que el pensamiento de Nietzsche carece de toda dimensión productiva para los lectores actuales. Su lectura, en efecto, *reduce* la obra de Nietzsche a un acto político de ataque al universalismo moral y la igualdad. Sin embargo, este modo de lectura descuida el hecho de que los pensadores importantes, al igual que las ideologías y las religiones, poseen un contenido de verdad o una dimensión progresiva que la interpretación crítica debe desentrañar. En mi opinión, Nietzsche debe ser considerado como uno de tales pensadores importantes. Nietzsche se merece, como todo pensador, una crítica, pero en la forma de una negación determinada que, mostrando los elementos negativos, ideológicos, de su pensamiento, esté en condiciones de actualizar el carácter progresivo de determinados planteamientos e ideas de él mismo. Este modo de crítica es referido por Hegel en la siguiente definición de la refutación *(Widerlegung)*:

> Cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio y se desarrolla a base de él, y no se monta desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias, pues de otro modo la refutación se equivocará acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente su acción *negativa*, sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también al aspecto *positivo* [14].

La actualización productiva del pensamiento de Nietzsche exige por tanto un enfrentamiento con él mismo y tiene la forma plástica de un *pensar con Nietzsche contra Nietzsche*.

Un pensar de este tipo estaría en condiciones de reconocer el carácter progresivo de la reivindicación y defensa por parte de Nietzsche de lo inmanente y lo sensible, de la corporalidad y la sexualidad, a pesar de que tal reivindicación no tenga en su planteamiento un alcance universalista. Pero incluso en su carácter restringido, tal afirmación de lo sensible apunta a un modelo de vida buena que converge con un importante contenido del cristianismo del Dios de la vida tal como es concebido por Pablo Richard y Hinkelammert [15], en el que el significado de tal modelo es transfigurado respecto a su sentido en Nietzsche al ser ampliada su vinculabilidad en términos universalistas. Reconocer ese aspecto progresivo en el pensamiento de Nietzsche supone enriquecer su significado filosófico e histórico, pues posibilita percibir sus vínculos filosóficos con Feuerbach y la razón de que fuera apropiable su pensamiento por movimientos emancipadores como el anarquismo de comienzos del siglo XX y las contraculturas de la segunda mitad de ese siglo. Nietzsche no es un pensador de la emancipación colectiva, sin embargo existen elementos de su pensar que transcienden los parámetros biologistas e insolidarios de su reflexión ético-política en una dirección progresista actualizable en términos liberadores: claro está, en un marco filosófico que ya no es nietzscheano en tanto que ha rechazado el elitismo, el biologismo y el individualismo insolidario que definen el perímetro de su pensar.

¿Es este modo de pensar con Nietzsche contra Nietzsche infiel a su pensamiento? Todo lo contrario. Le hace justicia al criticarle con razones aquellas ideas que impiden desarrollar su semilla liberadora. No así la lectura que rechaza en términos globales una imagen reductiva y por ello falsa de su pensamiento.

"Gracias al morboso extrañamiento que la insania de las nacionalidades ha introducido y continúa introduciendo entre los pueblos de Europa, gracias asimismo a los políticos de mirada corta y mano rápida que hoy están arriba con la ayuda de esa insania... —gracias a todo eso y a otras muchas cosas, totalmente inexpresables hoy, ahora son pasados por alto o reinterpretados de manera arbitraria y mendaz los indicios más inequívocos en los cuales se expresa que *Europa quiere llegar a ser una*". F. Nietzsche, *op. cit.*, §256, pág. 214.; KSA 5, pág. 201.

[14] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México D. F., FCE, 1966, págs. 18s.

[15] Para Hinkelammert, el cristianismo primitivo "es corporal y afirma la vida como vida corporal", F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, ed. cit., pág. 71. Sobre el significado crítico de la noción de "Dios de la vida" para la Teología de la Liberación respecto de "la idolatría del dinero, del capital, del mercado y del poder, los cuales como sujetos divinos dominan a la humanidad", ver P. Richard, *Fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación en el contexto actual de la globalización*. San José, DEI, 2004, pág. 16.

2. Motivos de impronta nietzscheana en el pensamiento de Hinkelammert

En todo caso, Hinkelammert mismo practica en determinadas ocasiones un modo de confrontación con Nietzsche análogo al aquí defendido. Se trata de una confrontación implícita: una mirada atenta puede detectar la refuncionalización *(Umfunktionierung)* de tesis o herramientas teóricas de Nietzsche que pretende ponerlas en juego productivamente en un marco de pensamiento crítico orientado a la emancipación, distanciado por tanto en términos fundamentales de los parámetros generales del pensamiento nietzscheano. Estas refuncionalizaciones implican implícitamente un modo de pensar con Nietzsche contra Nietzsche del tipo que se ha esbozado arriba. Una vez que Hinkelammert ha efectuado un ajuste de cuentas con la totalidad del pensamiento de Nietzsche, se siente en condiciones legítimas para apropiarse de ideas e instrumentos conceptuales en los que puede reconocerse la impronta nietzscheana.

2.1. La vida frente al capital o la necesaria transvaloración de los valores dominantes

Así, puede sostenerse que Hinkelammert considera necesario postular una *transvalorización de los valores* en unos términos aparentemente análogos a los de Nietzsche. Hinkelammert está de acuerdo con la invocación de éste de una redefinición de la jerarquía vigente de los valores que aparte de la posición dominante a los valores negadores de la vida para colocar en su lugar los valores afirmadores y promovedores de la misma. Tal formulación, ciertamente formal, del sentido de la transvaloración de los valores en Nietzsche puede ser compartida por Hinkelammert porque lo que le separa de aquél es la concepción del *contenido* de la categoría de "vida". Para el último Nietzsche el concepto de vida es un sinónimo de la voluntad de poder, lo cual posee en su planteamiento una significación ético-política muy precisa.

> Abstenerse mutuamente de la ofensa, de la violencia, de la explotación: equiparar la propia voluntad a la del otro: [...] tan pronto como se quiera extender ese principio e incluso considerarlo, en lo posible, como *principio fundamental de la sociedad*, tal principio se mostraría en seguida como lo que es: como voluntad de *negación* de la vida, como principio de disolución y decadencia. Aquí resulta necesario pensar a fondo y con radicalidad y defenderse contra toda debilidad sentimental: la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que le es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación [16].

La afirmación de que la vida es voluntad de poder no es en Nietzsche una tesis meramente teórica o metafísica, sino una tesis polémica en un sentido político dirigida contra los intentos de transformar la sociedad en una dirección justa. Su contenido fundamental es políticamente reaccionario. En el siguiente texto Nietzsche parece lanzar su concepción de la voluntad de poder contra el mismo planteamiento de Marx:

> ...la vida *es* cabalmente voluntad de poder. En ningún otro punto, sin embargo, se resiste más que aquí a ser enseñada la conciencia común de los europeos: hoy se fantasea en todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con estados venideros de la sociedad en los cuales 'el carácter explotador' desaparecerá: —a mis oídos esto suena como si alguien prometiese inventar una vida que se abstuviese de todas sus funciones orgánicas. La 'explotación' no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. —Suponiendo que como teoría esto sea una innovación, —como realidad es el *hecho primordial* de toda historia [17].

También en Hinkelammert la categoría de vida posee una dimensión ético-política palpable, pero con un significado antagónico al de Nietzsche. Vida remite en Hinkelammert a lo que nunca podría referir en Nietzsche: a la vida como bien común, definida por las necesidades sensibles compartidas por la colectividad fundamentales para la supervivencia de los individuos y del colectivo mismo. La reproducción de la vida, la satisfacción de las necesidades sensibles fundamentales compartidas por todos, va a poseer en Hinkelammert un valor tal que va a constituirse en el criterio de bondad, verdad y racionalidad misma [18]. Esta concepción del significado de la vida en Hinkelammert, le permite definir la dirección de la necesaria transvaloración de los valores de un modo que ostenta la profunda distancia que lo separa de Nietzsche: frente al valor supremo conferido en el capitalismo a la propiedad, la tarea es instaurar en el lugar normativo que le corresponde en el plano social al valor de la vida, entendida como bien común que transciende los límites de la especie humana. Así,

---

[16] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §259, págs. 221s.; KSA 5, pág. 207.

[17] F. Nietzsche, *op. cit.*, §259, pág. 222; KSA 5, pág. 208.

[18] Ver F. Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, ed. cit., págs. 40-50; F. Hinkelammert y H. Mora, *Coordinación social del trabajo, mercado y*

frente a la "dictadura global del capital" se pretende oponer como normativos "los criterios de la vida concreta y del bien común para un nuevo régimen de propiedad" [19].

2.2. La discontinuidad en la historia del cristianismo o las virtudes de la genealogía

Por otro lado, Hinkelammert lleva a cabo una refuncionalización, a todas luces productiva y al mismo tiempo significativamente fiel, de la genealogía nietzscheana. En Nietzsche, la genealogía es un modo de análisis e interpretación de la historia acontecida que se opone a las formas de historia realizadas desde perspectivas que comulgan con los poderes dominantes en el presente. Tales formas de conocimiento histórico ubicadas en la perspectiva de los grupos dominantes, generan una visión continuista de la historia como algo orientado con sentido al presente actual como su fruto maduro. El pasado deviene precursor del presente, el cual se entiende a sí mismo como heredero sin pérdida de su riqueza. Se trata de formas de historia legitimista, de historia desde la perspectiva de los vencedores, para las que en consecuencia no hay azar o casualidad sino un entramado continuista de causas, voluntades y efectos y un mecanismo de transmisión cultural del significado sin pérdidas, que une con un vínculo idealizado de sentido el pasado precursor y el presente en el que alcanza plena realización [20]. La genealogía nietzscheana problematiza esta forma de historia continuista y legitimista:

> ...todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una 'cosa', de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual. El 'desarrollo' de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, —sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos [21].

La genealogía es un análisis de la historia acontecida atenta a las discontinuidades del proceso histórico generadas por la existencia en el plano social de conflictos más o menos soterrados o violentos entre los grupos sociales antagónicos, lo cual la hace capaz de explicitar las rupturas y pérdidas en la transmisión histórica de sentido que para la perspectiva continuista resultan invisibilizadas. En Nietzsche la genealogía se concentra en la historia de los valores morales dominantes (aunque él realiza también impactantes genealogías del conocimiento, la metafísica, la lógica, etc.), poniendo de manifiesto cómo la idea de una continuidad en la transmisión histórica de los valores es un mito construido por los grupos y las clases dominantes en el presente. Nietzsche saca a la luz, en cambio, las *inversiones* sufridas por el significado de determinados valores y prácticas morales a partir de la apropiación y redefinición de los mismos por los grupos sociales en su enfrentamiento con los demás. Un grupo puede, por ejemplo, apropiarse de un valor del grupo antagónico e invertir su sentido para convertirlo en arma arrojadiza contra él. O bien puede adoptar una práctica moral del pasado (incluso de otra cultura o religión) para convertirla en instrumento de afirmación de la propia posición, llevando a cabo asimismo una transformación del sentido de tal práctica.

Al atender a la dimensión del antagonismo y el conflicto entre estamentos y grupos sociales, Nietzsche puede comprobar que los valores morales no poseen consistencia ontológica alguna (no son valores objetivos, existentes en sí al modo de Ideas platónicas), sino que son instrumentos dúctiles al servicio de la

reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva. San José, DEI, 2001, págs. 114ss.; F. Hinkelammert y H. Mora, "Por una economía orientada a la vida", en *Economía y Sociedad* (Universidad Nacional de Costa Rica) Nos. 22-3 (2003), págs. 5-29 y E. Dussel, "La 'vida humana' como 'criterio de verdad'" en J. Duque y G. Gutiérrez (eds.), *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. San José, DEI, 2001, págs. 241-8. Agradezco a Gabriel Liceaga esta última referencia.

[19] U. Duchrow y F. Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José, DEI, 2003, págs. 17s.

[20] La crítica posterior de Benjamin al historicismo, en tanto que historia realizada desde la perspectiva de los vencedores, posee interesantes analogías con la de Nietzsche. Benjamin se plantea "la cuestión de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es innegable que reza así: con el vencedor. Los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido una vez. La empatía con el vencedor resulta siempre ventajosa para los dominadores de cada momento. Con lo cual decimos lo suficiente al materialista histórico. Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en tierra. Como suele ser costumbre, en el cortejo triunfal llevan consigo el botín. Se le designa como bienes de cultura". W. Benjamin, "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus, 1987, pág. 181. Sobre esta convergencia ver M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des th ses 'Sur le concept d'histoire'*. Paris, Puf, 2001, págs. 57s., 81, 92.

[21] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ed. cit. Tratado II, §12, págs. 88s.; KSA 5, pág. 314.

autoafirmación o el ataque de los diversos grupos enfrentados en el marco social. La genealogía implica una determinada forma de historicismo radical de los valores, en el que la cuestión de su consistencia ontológica y su validez en sí queda redefinida en términos del conflicto histórico social real, perdiendo todo sentido la pregunta esencialista acerca de qué es el bien (en sí) [22].

Este modo de análisis es aplicado productivamente por Hinkelammert en su ensayo sobre la historia de la idea de diablo desde el cristianismo primitivo hasta nuestros días [23], logrando exponer las profundas inversiones en el contenido y significado de tal idea a partir de la referencia a las luchas de poder existentes en el ámbito social. Cada bando en confrontación redefine el significado de tal noción para referir con ella lo que el bando contrario postula como lo bueno y valioso. La historia de los términos Lucifer, Satán y Diablo no puede entenderse en su complejidad sin atender a tal dimensión del conflicto social, sobre todo al modo en que los grupos dominantes han conseguido imprimir a tales términos un significado acorde con sus intereses de dominación. Y aquí, como en Nietzsche, la mirada historicista acerca de la categoría de Satán (y de Dios mismo) se desentiende expresamente de "la pregunta metafísica de la existencia de Dios o del diablo" [24]. La cuestión substancial pierde relevancia respecto a la necesidad de comprender el papel social y político que han jugado y juegan aún tales ideas.

La mirada genealógica posibilita a Hinkelammert diagnosticar en el seno de la historia del cristianismo un punto de inflexión histórica que supone una inversión radical del significado del cristianismo originario vinculado al mensaje de Jesús: se trata de la transformación por parte del emperador Constantino de la religión cristiana en religión oficial del Imperio Romano. Es tal la transformación que el cristianismo sufre en ese proceso que Hinkelammert, siguiendo a Pablo Richard, prefiere hablar de un tránsito del cristianismo originario a una forma degradada del mismo, convertida en ideología legitimatoria del Imperio: la cristiandad [25]. La cristiandad supone la inversión del sentido más propio del cristianismo originario: de una religión de la liberación del sujeto viviente necesitado respecto de la idolatría de la ley sostenedora del régimen de poder existente, se ha pasado a una religión legitimadora de la ley sobre la que se apoya el marco político imperial al fundamentarla en la Ley eterna de Dios.

2.3. El sujeto viviente o la afirmación de la corporalidad

Esto supone una inversión profunda de la concepción del sujeto. Si en el mensaje de Jesús la crítica a la idolatría de la ley se realizaba a partir del sujeto viviente necesitado (el sujeto singular, corpóreo y sensible), la cristiandad deberá, para poder reidolatrar a la ley, abandonar tal perspectiva normativa para adoptar como válido un concepto de sujeto abstracto. Si la utopía de la cristiandad, ejemplificada en la obra de Agustín de Hipona, es la utopía de la ley (y del cumplimiento incondicional de la ley) [26], esto conduce necesariamente a declarar como problemáticas las necesidades sensibles y corporales, que para la perspectiva abstracta de la ley son irrelevantes. La cristiandad se sostiene así en una devaluación moral de la corporalidad y de las necesidades sensibles, definiéndolas como fuente potencial de pecado, perversión y mal y como dimensión de la vida carente de valor propio. La reidolatrización de la ley conduce consecuentemente a ese desprecio del cuerpo característico de la historia dominante del cristianismo posterior. La cristiandad deviene así religión del poder contra el sujeto viviente en todas las dimensiones de la vida, desde la más propiamente política hasta la dimensión ética y la vida afectiva e íntima.

En clara sintonía con el tipo de efectividad que Nietzsche pretendía para su trabajo genealógico, la genealogía de la cristiandad realizada por Hinkelammert, al demostrar la discontinuidad esencial entre el cristianismo dominante en el presente (la cristiandad) y el cristianismo originario, logra conmover la evidencia con que la cristiandad ha llegado a presentarse como *el* cristianismo y generar así la necesidad de una transvaloración de los valores dominantes en el cristianismo hegemónico en Occidente. El sujeto corporal y viviente debe sustituir a la ley como valor supremo, no para liquidarla sino para relativizarla según el criterio de las necesidades sensibles individuales y colectivas. Pero esta invocación a una transvaloración de los valores y a una nueva inversión en el seno del cristianismo, no es realizada a partir de la llamada abstracta a una supuestamente necesaria decisión colectiva. Se sostiene en cambio en la posibilidad de otra forma de cristianismo encarnada en (y demostrada como factible por) los modos de experiencia del cristianismo explicitables en la realidad particular latinoamericana y caribeña, sobre todo en determinadas comunidades cristianas

[22] Sobre la genealogía de Nietzsche como modo de historia crítica ver mis trabajos *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*. Granada, Comares, 2001, págs. 271-306 y "Los frágiles cimientos del presente. La genealogía nietzscheana y la verdad de la historia", en *Estudios Nietzsche* (Málaga) No. 3 (2003), págs. 141-161.

[23] Ver F. Hinkelammert, *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, ed. cit., págs. 127-186.

[24] F. Hinkelammert, *op. cit.*, pág. 130.

[25] F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, ed. cit., pág. 150.

[26] F. Hinkelammert, *op. cit.*, pág. 180.

campesinas e indígenas. Es tal vivencia real, actual, de un cristianismo diferente, lo que nos devuelve la posibilidad de una transformación profunda del cristianismo dominante hacia una superación de la cristiandad que devuelva la voz al sujeto corpóreo necesitado.

Nos encontramos aquí con una apropiación de la genealogía nietzscheana cuyo resultado permite una confrontación polémica con la crítica de Nietzsche al cristianismo. Pues sustenta la tesis de que el objeto de la crítica nietzscheana no es el cristianismo como tal sino la cristiandad. La devaluación y el desprecio del cuerpo no serían, como piensa Nietzsche, constitutivos del cristianismo, sino un producto tardío de su evolución, en concreto un resultado necesario de su transformación en cristiandad, donde el platonismo fue incorporado al cristianismo para reinstaurar la idolatría de la ley. La crítica de Nietzsche al cristianismo tiene sentido y es válida si se la entiende como crítica de la cristiandad. Si se la concibe como crítica al cristianismo como tal, se muestra con ello una incomprensión del fenómeno histórico y de la realidad de la vivencia pasada y actual del cristianismo en determinados ámbitos culturales y geográficos. Significativamente, la defensa del sujeto viviente contra el sujeto abstracto de la cristiandad por parte de Hinkelammert encuentra en Nietzsche un inesperado y potente aliado (aunque quizá no enteramente bienvenido).

2.4. La vida como critero de verdad y el problema de la objetividad

Ya se ha referido cómo Hinkelammert adopta como criterio de racionalidad la reproducción de la vida. En el plano epistemológico esto se traduce en la tesis de que es la posibilitación y reproducción de la vida lo que constituye el criterio de verdad. Expuesta así, esta idea supone *prima facie* una convergencia patente con el pensamiento de Nietzsche:

> Nuestro mundo empírico estaría condicionado, incluso en sus límites para el conocimiento, a partir de los instintos de autoconservación; tomaríamos por verdadero, bueno, valioso, lo que sirve a la conservación de la especie... [27].

Pero más allá de esta primera apariencia, la explicitación de las divergencias en la significación de la tesis puede ayudar a desarrollar una perspectiva crítica sobre ambos pensadores en el modo de un pensar críticamente a Nietzsche desde Hinkelammert y un pensar críticamente a Hinkelammert desde Nietzsche.

[27] KSA 13, págs. 281, 14[103].

No nos vamos a ocupar aquí del diferente contenido y significado de la categoría de vida en ambos pensadores, cuestión que ya hemos tratado arriba. Pasemos mejor a la dimensión más propiamente epistemológica y ontológica de sus divergencias. Hinkelammert se distancia de la concepción de la verdad de Nietzsche, en tanto éste define la verdad como aquel tipo de *error* sin el cual no puede sobrevivir una determinada especie de seres vivos [28]. Nietzsche recurre a la perspectiva aportada por la teoría biológico-evolutiva para explicar cómo nuestro sistema perceptivo y nuestro modo de experimentar la realidad se han configurado como tales por su funcionalidad respecto a la superviencia de la especie. Lo sorprendente en su planteamiento es que este carácter funcional respecto a la supervivencia es para él la prueba de su carácter erróneo. Incluye en este ámbito de los errores necesarios a las representaciones de *cosas*, de entes con identidad consistente, los cuales son imprescindibles para la configuración de una experiencia que posibilite el exitoso cumplimiento de las acciones orientadas a un fin. La tesis de Nietzsche es por tanto que la categoría de cosa y su representación en nuestra experiencia son errores, ficciones útiles que no corresponden a lo que lo real es [29].

Con razón piensa Hinkelammert que aquí hay metafísica encerrada, pues ¿cómo puede afirmar Nietzsche que lo que tomamos por verdades son sólo errores? Esto sólo es posible porque de alguna manera el filósofo pretende tener acceso a lo que los seres humanos comunes no pueden acceder precisamente por su tomar errores como verdad. Nietzsche parece colocarse en la posición privilegiada capaz de vislumbrar o intuir que aquello con lo que las verdades asumidas por los seres humanos pretenden corresponder, es de tal naturaleza que forzosamente no puede ser referido por verdad humana alguna. Nietzsche hace uso así de una tesis ontológica fuerte: lo real *es* de tal forma que imposibilita la vida humana, por lo que el proceso evolutivo ha tenido como única dirección posible el velamiento de la verdad terrible de lo real y el sumergimiento de la especie humana en el error, en los errores tomados por verdades [30]. La realidad es concebida implícitamente por Nietzsche como un flujo total, como un *continuum* donde no existe ente o cosa alguna, como un caos carente de

[28] "*La verdad es la especie de error* sin la cual no podría vivir una determinada especie de seres vivos. El valor para la vida decide en última instancia." KSA 11, págs. 506, 34[253]. "¿Qué son, en último término, las verdades del hombre? —Sus errores *irrefutables*". F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, ed. cit., §265, pág. 167; KSA 3, pág. 518.

[29] Ver F, Nietzsche, *La gaya ciencia*, ed. cit., §110 y §111, págs. 128-131; KSA 3, págs. 469-472.

[30] Ver J. M. Romero, "Verdad, ficción y cosificación en F. Nietzsche", en *Universitas Philosophica* (Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá) Nos. 34-5 (2000), págs. 229-255 y *El caos y las formas*, ed. cit., págs. 159-176.

forma y sentido que imposibilita el sostenimiento y reproducción de la vida.

La antítesis que Nietzsche establece entre verdad de lo real y la vida humana supone la introducción de un determinado contenido ontológico en cada una de ellas. La verdad de lo real es mortífera en tanto que lo real es concebido como caos sin sentido, y en tanto que la vida humana se concibe como constitutivamente necesitada de sentido para su conservación. Puesto que a la especie humana es constitutiva la necesidad de sentido, sólo ha podido sobrevivir defendiéndose del carácter terrible de la verdad de lo real a través de la generación de errores y ficciones. Nietzsche piensa de manera extraña la lógica de la evolución biológica humana, que no ha conducido a la adaptación a la realidad sino a su ocultación. Aquí se le plantea a Nietzsche una cuestión que no es capaz de responder: ¿cómo puede un error ser útil en nuestro trato práctico con lo real? También cabe plantear a Nietzsche una alternativa: ¿no puede ser que nuestras representaciones e impresiones de la realidad sean tomadas (y hayan sido tomadas en la historia evolutiva de la especie) como verdaderas porque han resultado *exitosas*, es decir, porque han proporcionado información acerca de aspectos de la realidad relevantes desde un punto de vista práctico de cara a la posibilitación de la supervivencia? Nietzsche es incapaz de llegar hasta aquí (y, como veremos luego, tampoco Hinkelammert). La antítesis entre verdad de lo real y vida humana es arraigada en Nietzsche hasta tal punto en la esencia de lo real y del ser humano, que tal posibilidad es para él simplemente implanteable.

Hinkelammert se distancia convenientemente del exceso metafísico de Nietzsche y se mueve en la dirección de una rekantianización de su pragmatismo de la vida. Si al adoptar la perspectiva del evolucionismo biológico Nietzsche pretendió superar el transcendentalismo kantiano al identificar las condiciones de posibilidad del conocimiento con las condiciones de posibilitación de la vida (las cuales han sido generadas en el proceso evolutivo que ha dado lugar a la especie humana) [31], Hinkelammert pretende un retorno por detrás de Darwin hacia Kant y Hume. Esto se traduce, por un lado, en una apropiación del pragmatismo de la vida en términos genuinamente transcendentales: la constitución de nuestra experiencia posee como horizonte transcendental (tiene como condición de posibilidad universal y necesaria) la reproducción de la vida. Tal transcendentalismo le impide plantear la posibilidad de que esta experiencia sea sólo un error o una ficción, pues para un ser humano no es posible en ningún sentido acceder al supuesto referente al que correspondería la experiencia humana en tanto que ello supondría abandonar los parámetros de la misma en los que necesariamente está. Pero al ser la reproducción de la vida lo constituyente de nuestra experiencia y de nuestras verdades, tampoco podemos afirmar que tematicen adecuadamente la realidad. Hinkelammert sostiene que puesto que lo que para nosotros es la realidad ha sido constituido a partir del criterio de la reproducción de la vida, es algo que desaparecerá como tal con la extinción de la especie humana [32]. Lo que quede tras nuestra extinción no va a ser la realidad tal como la experimentamos. ¿Qué queda pues? Fiel al Kant más agnóstico y al escéptico Hume, responderá Hinkelammert: *no lo sabemos*.

Con este planteamiento Hinkelammert se libra del salto mortal metafísico nietzscheano hacia la afirmación del contenido de la esencia de lo real, al cual sólo el filósofo podría tener acceso. Pero desde mi punto de vista cae en el peligro contrario, a saber, en una forma de subjetivismo que convierte en tabú teórico la tesis filosófica que afirma la existencia de la realidad como intrínsecamente estructurada independientemente de su conocimiento. Lo que quedará después de la extinción de la humanidad es para Hinkelammert un algo indefinido sin estructuración, en tanto que toda estructura proviene de la actividad cognoscitiva humana. Hasta aquí no puedo seguir a Hinkelammert. Permanece demasiado cercano a Kant y a Hume como para valorar adecuadamente los aportes de la teoría evolucionista del conocimiento, esto es, su demostración de cómo los órganos cognoscitivos naturales (los órganos de los sentidos, las estructuras nerviosas asociadas y el cerebro), no sólo humanos sino de los animales en general, se han constituido como tales por su efectividad a la hora de posibilitar la supervivencia de las especies, es decir, por su efectividad funcional en el marco de la interacción de los organismos con la realidad que los circunda. Considero este criterio de la efectividad práctica como válido. ¿Conduce este planteamiento a una forma de realismo ingenuo? No, pues no se sostiene que los sentidos *reflejen* la realidad sino que su carácter funcional respecto a la supervivencia significa que logran tematizar aspectos de la estructura de la realidad que son relevantes para la supervivencia del organismo de la especie que se trate. Cada especie tiene una experiencia cualitativa y cuantitativamente distinta, pero de *la misma* realidad. Está claro que nuestra experiencia no corresponde como un reflejo con la realidad. Nuestra experiencia de los colores, de las rugosidades al tacto, de la temperatura, de los sabores y sonidos, son subjetivas en el sentido de relativas a la especie. Pero en su carácter subjetivo tal experiencia logra aprehender determinados aspectos

[31] Sobre esto ver la primera parte de J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la trasvaloración*. Madrid, Tecnos, 1997.

[32] F. Hinkelammert y H. Mora Jiménez, *Por una economía orientada a la vida (Borrador de discusión)*. Manuscrito, Heredia, Universidad Nacional de Costa Rica, 2004, págs. 251ss.

de la estructura de lo real relevantes en un sentido práctico para nuestra vida. Coincido con Nietzsche y Hinkelammert en que la conservación de la vida es para lo vivo el criterio de verdad. No obstante considero que hay que tomarse en serio tal idea y concluir que el hecho de estar vivo es la prueba de la fuerza epistémica de la propia experiencia de lo real.

Si Hinkelammert rechaza con acierto la consideración nietzscheana de lo que tomamos por verdad como errores necesarios por su contaminación metafísica, Nietzsche apunta adecuadamente en una doble dirección que muestra las limitaciones del planteamiento de aquél: en primer lugar, hacia una consideración del alcance cognoscitivo de los órganos de los sentidos y las estructuras nerviosas a partir de su génesis en el marco del proceso biológico evolutivo que ha dado lugar a la especie humana (aunque el propio Nietzsche no supo sacar partido de esta orientación); en segundo lugar, hacia una concepción de lo real que, aunque de manera críptica y no adecuadamente justificada en términos filosóficos, converge con la tesis materialista que afirma la existencia de una realidad natural estructurada independientemente del sujeto de conocimiento. Esta tesis no supone una recaída en el realismo metafísico (pues no se dice nada acerca de qué y cómo es esa estructura de lo real) sino es en cambio el sustento filosófico de la actividad de las ciencias naturales frente a la descalificación, de efectos políticos conservadores, por parte de las formas de relativismo que retornan en la postmodernidad.

Tanto Nietzsche como Hinkelammert son acérrimos enemigos de la concepción objetivista de la realidad social, pues implica para ambos una "naturalización de las apariencias" [33]. La idea de que los valores morales o el valor de cambio de las mercancías poseen una realidad objetiva independiente respecto de los sujetos, enfrentada a ellos como una segunda naturaleza, fue concebida tanto por Nietzsche como por Marx como una forma de fetichismo ideológico [34].

Hinkelammert comparte esta visión crítica respecto a la idea de una realidad social objetiva de consistencia análoga a la natural, pues sabotea la posibilidad de un sometimiento de las condiciones sociales materiales e institucionales de la sociedad al criterio de la reproducción de la vida. El problema de Nietzsche y Hinkelammert (pero no de Marx) es que es tal su voluntad crítica respecto de toda falsa objetivación, que amplían el alcance de su crítica al ámbito de la experiencia de la objetividad de lo real en general. Es esta *hybris* de la crítica la que conduce a la concepción de la objetividad de cada uno a conclusiones problemáticas: en el caso de Nietzsche, a la consideración de la representación de *cosas* en la experiencia cotidiana (y de la experiencia humana en general) como error; en el caso de Hinkelammert, a la idea de que

> ...la realidad objetiva no es algo dado independientemente de la vida del ser humano. Es la vida de éste, al lograr eludir la muerte, lo que mantiene la realidad como realidad objetiva. Por ello, en el suicidio se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad (omnicidio), la realidad se disuelve de manera definitiva [35].

Creo que hay que resistirse a esta extralimitación de la crítica y mantener el esfuerzo crítico contra las falsas objetivaciones concentrado en el plano social, donde efectivamente la tesis de la existencia de una realidad estructurada independientemente del sujeto social sometida a una legalidad propia es, además de falsa, burdamente ideológica. ■

[33] F. Hinkelammert y H. Mora Jiménez, *Por una economía orientada a la vida (Borrador de discusión)*, ed. cit., págs. 245ss.

[34] Nietzsche, con su categoría de fetichismo del lenguaje, analiza el proceso mediante el que se proyecta la categoría gramatical de sujeto de la proposición en nuestra experiencia de lo real, generando la mistificación de que existen en la realidad sujetos (idénticos, consistentes, libres, que actúan como causas...). "Penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos concienca de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. *Ese fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el 'yo', cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo —así es como *crea* el concepto 'cosa'...". Ver F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., "La 'razón' en filosofía", §5, págs. 48s.; KSA 5, pág. 77. Esta proyección de la categoría de sujeto como algo real y subsistente es el núcleo, por un lado, de la ontología cosista que está en la base de la metafísica occidental y de nuestra experiencia del mundo y, por otro, de la concepción moral del ser humano como voluntad libre responsable de sus actos por los que debe rendir cuentas y en su caso ser castigado (de aquí su consideración del cristianismo como una metafísica del verdugo). Sobre el fetichismo de la mercancía, ver K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid, Siglo XXI, 1984[4], págs. 87-102.

[35] F. Hinkelammert y H. Mora Jiménez, *Por una economía orientada a la vida (Borrador de discusión)*, ed. cit., pág. 252.

REFLEXIONES SOBRE NIETZSCHE (RESPUESTA A "HINKELAMMERT Y NIETZSCHE" DE JOSÉ MANUEL ROMERO)

Franz Hinkelammert

1. El concepto de las inversiones

Nietzsche recupera el concepto de la inversión *(Umkehrung)*. El concepto es de Pablo, aunque no la palabra. Nietzsche lo sabe. Por eso también su uso del concepto tiene un corte histórico central: Pablo. Ningún pensador moderno ni ningún teólogo ha dado a Pablo la importancia histórica que Nietzsche le da [1]. Para Nietzsche, Pablo transformó el mundo, claro, invirtiéndolo. Nietzsche se ve a sí mismo como el nuevo corte histórico que reinvierte la inversión hecha por Pablo. El Anticristo de Nietzsche es un Anti-Pablo. Nietzsche tiene enfrente esta historia: origen aristocrático — inversión por el judaísmo y el cristianismo de Pablo especialmente— inversión de esta inversión por Nietzsche y su recuperación del origen aristocrático. Es la tríada de Nietzsche y lo es cada vez más en sus últimos años de actividad. Es el esqueleto de su genealogía de la moral.

Los judíos —"pueblo nacido para la esclavitud", como dijo Tácito al unísono con toda la Antigüedad—, "pueblo elegido entre todos los pueblos", como dicen ellos mismos creyéndolo, han llevado a cabo esa milagrosa inversión de valores que ha dado a la vida durante milenios un nuevo y peligroso atractivo. Los profetas judíos han fundido en una sola definición al "rico", al "impío", al "violento", al "sensual", y por vez primera han puesto una mancha de infamia a la palabra "mundo". En esta inversión de valores (que ha hecho asimismo de la palabra "pobre" sinónimo de "santo" y de "amigo") es donde radica la importancia del pueblo judío; con eso empieza en moral la *insurrección de los esclavos* [2].

Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a *invertir* la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber,

> ...Ñlos miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, —en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!... [3].

[1] Hoy aparecen nuevas apreciaciones de San Pablo. Es llamativo ya el libro: Taubes, Jacob. *Die politische Theologie des Paulus*. München, Fink Verlag, 1993. Más recientemente salió un libro interesante de Badiou: Badiou, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, 1999.

[2] Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, §195.

[3] Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Primer Tratado, §7.

Por lo menos desde *Más allá del bien y del mal* Nietzsche ve en Pablo el ejecutor principal de esta inversión, que subvierte el mundo. Antes se fijaba más bien en Sócrates, sin embargo, después su gran antípoda histórico es Pablo [4].

2. El nazismo y sus precursores

Nietzsche como precursor del nazismo: hay que tener cuidado. Es fácil decir que Nietzsche jamás habría aceptado el nazismo, además creo que es cierto. No obstante eso no cambia nada. El nazismo usó y —como creo también— abusó de Nietzsche. Usó —y abusó— también de Hegel y Goethe (el hombre fáustico). Con todo, a Nietzsche lo usó mucho más. ¿Por qué? Porque su pensamiento se prestó mejor. No cometieron un error, sino que se dieron cuenta de un hecho. Con Nietzsche podían hacerlo mucho mejor y mucho más que con Hegel o Goethe. Nada tiene que ver que eso Nietzsche no lo habría aceptado. De todas maneras lo hicieron. La intención de Nietzsche es irrelevante para el juicio. Por eso Nietzsche no es causa tampoco. Las causas del nazismo son otras. No es responsable, porque no podía saber que algún día el nazismo se aprovecharía de su pensamiento. Pero el suyo servía mucho mejor que el pensamiento de cualquier otro pensador. Eso es así, es una cuestión de hechos y no implica ninguna culpabilización. Si sabes de un pensador que habría servido mejor, dímelo. No estoy enunciando ninguna tesis del tipo del *maitre penseur á la* Glucksman o de la fatalidad *á la* Popper. Nietzsche es para el nazismo una cantera, la mejor cantera encontrada por los nazis. Y sacaron lo que les convenía. Pero sigue en pie el hecho de que ningún otro pensamiento habría sido una cantera mejor. Del por qué de eso hay que hablar, y no de culpabilizaciones. Tú buscas intenciones que a mí no me interesan.

Ocurre algo parecido con Marx, quien jamás habría aceptado el estalinismo y cuyo pensamiento no es ninguna causa de éste. Sin embargo se lo usa. Y se lo usa —y abusa— porque resultó ser la mejor cantera para hacerlo. También en este caso hay que preguntarse por el por qué. Que se haya abusado de Marx, es un juicio de intenciones. Que se haya podido abusar de él, es la pregunta de hecho. Algo tiene que haber en su pensamiento que permitía el abuso y lo fomentaba. Eso no es un juicio moral, sino teórico.

Existe otro caso, que es el cristianismo. La inquisición es, como se dice, no cristiana. Y no lo es. Aun así, no hay ninguna religión fuera del cristianismo capaz de servir para una historia tan horripilante. Con los dioses griegos no se podría haber hecho la inquisición y con el judaísmo precristiano tampoco. Pero no es cristiana, viola efectivamente todo lo que es el fundamento del cristianismo. No obstante, sólo pudo surgir sobre el fundamento del cristianismo, de eso estoy convencido. Estos fundamentos son la cantera sin la cual la inquisición no habría sido posible. Es un uso y abuso del cristianismo, pero no es independiente de él. Tampoco aquí cabe decir que el cristianismo es la causa ni que la inquisición es cristiana. Sin embargo hay que juzgar por qué el cristianismo era tan buena cantera para la inquisición.

La inquisición no es cristiana, el estalinismo no viene de Marx, el nazismo no viene de Nietzsche. Con todo, son claves en el surgimiento tanto de la inquisición, como del estalinismo y el nazismo. Hay que mantener una cabeza fría para analizar esto. Están marcados por este antecedente, pero no hay ningún determinismo histórico (y fatalista *á la* Popper) que pueda vincularlos.

Entre el cristianismo y la inquisición hay inversión y no primitivización. De igual modo, entre la inquisición y el liberalismo existe continuidad a pesar de todos los cambios. El liberalismo es hijo ilegítimo de la inquisición. Pero es también resultado de una inversión. Es la inversión de la reforma radical del siglo XV hasta el siglo XVIII (presente todavía en la revolución inglesa) efectuada por la reforma de Lutero y Calvino hasta John Locke, que funda el pensamiento liberal.

Ahora bien, si juzgamos sobre Marx y el estalinismo y Nietzsche y el nazismo, aparece una gran diferencia. Entre Marx y el estalinismo hay una inversión, mientras entre Nietzsche y el nazismo hay una línea continua. Entre Marx y el estalinismo hay una inversión: el estalinismo es lo contrario de Marx. Entre Nietzsche y el nazismo hay primitivización, inclusive, si te gusta, reducción. Pero hay línea continua. Igualmente entre el liberalismo y el estalinismo hay primitivización y reducción. Por eso el fiscal de las purgas estalinianas puede ser lockeano.

También está claro que el estalinismo no se podría haber apoyado en el pensamiento de Nietzsche ni el nazismo en el pensamiento de Marx, mientras el liberalismo siempre se entendió más o menos bien con el cristianismo de la inquisición. Hay afinidades que están en el pensamiento mismo y le dan aperturas que no son arbitrarias. No todo va con todo. Hay abusos, pero lo que es abusado tiene algo que permite ser abusado. Eso, según los contextos, es bien diferente.

[4] Salaquarda, Jörg. "Dionysos gegen den Gekreuzigten, Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus", en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, XXVI, 1974.

3. La genealogía de las formas del valor

Si hay estas inversiones, la genealogía de la moral de Nietzsche está cuestionada. Hay que tomar en cuenta que antes de la genealogía de Nietzsche existe otra, que es de Marx y es la genealogía de las formas del valor. El marxismo no la desarrolló, excepto en parte en la escuela de Frankfurt. El marxismo en general la ha reducido a una base de la teoría de los precios, por tanto ha quedado reducida a un elemento de la teoría económica. Aun así la genealogía de las formas de valor de Marx es una genealogía de la moral vinculada estrechamente con una teoría del intercambio mercantil. Ella también empieza con una inversión, que es contraria a la de Nietzsche. Es la inversión de la comunidad con sus valores en una sociedad que sustituye la relación humana directa por la relación abstracta mercantil, y que con eso invierte los valores de la comunidad en valores contrarios que son mercantiles. El resultado es el fetichismo.

A partir de esta genealogía de Marx podemos entender las recuperaciones e inversiones de estos valores de la relación directa entre personas en el cristianismo primitivo, en la reforma radical y en el anarquismo y socialismo de los siglos XVIII y XIX. A todas estas recuperaciones —de hecho, hay mucho más, pero estas constituyen hitos históricos— siguen las inversiones: inquisición, liberalismo, estalinismo, a través de las cuales surgen nuevos poderes. Tomando en cuenta eso, la idea de Nietzsche de unos valores aristocráticos de partida resulta un galimatías, y hay que preguntarse cómo es posible que se haya tomado en serio este *Stuß* (tontería).

Pero la opción entre los valores aristocráticos y las relaciones directas como punto de partida de las inversiones es la opción entre poder y oprimidos. Nietzsche no sale del juego de estas inversiones, sino que hace el intento de invertirlas de nuevo. Eso crea su apertura al fascismo y al nazismo. Estos procesos no son comprensibles en los términos de la dialéctica hegeliana de posición, negación y síntesis. No hay síntesis teórica (en el pensamiento). La síntesis de las posiciones y oposiciones se realiza en la convivencia, en la praxis de la vida diaria y no tiene principio teórico del cual se podría deducir lo que hay que hacer. Las mediaciones las hace la praxis, no la teoría.

4. La autorrealización según Nietzsche

"Werde, der du bist" (Que seas lo que eres)

> Al llegar aquí no puedo menos que contestar a la pregunta *cómo se llega a ser lo que somos*, cómo se consigue tocar la más alta cima del sublime arte, del *egoísmo*... Llegar a ser lo que uno es, presupone, que no se sospecha siquiera lo que uno es... No quiero de ninguna manera, que algo sea diferente de lo que es; yo mismo no quiero ser algo diferente de lo que soy. Pero siempre he vivido así. No he tenido ningún deseo [5].

Ich habe keinen Wunsch gehabt: no he tenido ninguna utopía. *Selbstsucht* (egoísmo) es no tener un deseo *(Wunsch)*. Deseo se refiere aquí a otro mundo, algo más allá de la *Selbstsucht*, que es la interioridad de la voluntad de poder. Que seas lo que eres no es más que ejercer la voluntad del poder cuya interioridad es la *Selbstsucht*. Y eso es autorrealización. Esta autorrealización no tiene nada de emancipación. Es muy compatible con el exterminismo de Nietzsche. Su mutua implicación es coherente.

Cuando Nietzsche afirma la corporeidad, la afirma no como corporeidad liberada, sino dominada. Es lo contrario de Marx. Marx afirma la corporeidad como liberada (lo ves especialmente en los manuscritos económico-filosóficos). Nietzsche la somete: el paraíso está bajo la sombra de las espadas, dice. Nietzsche la somete a una ley: la de la voluntad del poder. En Marx la corporeidad está en conflicto con cualquier ley, por tanto con la voluntad de poder también.

Luego, aunque ambos hablen del goce corporal, ambos hablan de algo muy distinto, incluso contrario. Se puede gozar el dominio sobre el cuerpo y se puede gozar corporalmente al cuerpo más allá de cualquier límite de dominación. Nietzsche no conoce otro goce que el del cuerpo dominado: del propio y del ajeno. Y este goce también es corporal. Y el goce del cuerpo dominado desemboca en el goce del cuerpo destruido. Goce no es un concepto unívoco. Tiene estas dos dimensiones. Y en Nietzsche prevalece el goce corporal del cuerpo destruido.

Por eso, el goce visto desde Nietzsche es lo contrario del goce visto desde Marx, si bien en ambos casos se trata del goce. Tratarlo en términos de masoquismo y sadismo es demasiado estrecho, individualizado. No obstante allí está el problema también. El mismo goce está escindido e invertido en sí mismo.

Entiendo emancipación como liberación del cuerpo de la ley o frente a la ley. Es emancipación de los movimientos de emancipación frente a la dominación. Sus valores son los valores negados por la dominación, por tanto, también por la voluntad de poder. Hay poemas muy bellos de Nietzsche, que pueden mostrar esto. Uno se llama *Ecce homo*:

[5] Nietzsche, F. *Ecce homo*, "Por qué soy tan listo", §9.

Ja! Ich weiß, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr ich mich.
Licht ist alles, was ich fasse,
Kohle alles was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich.

ŃSí! Yo sé de donde soy,
Insatisfecho como la llama
Me quemo y me consumo.
Todo lo que agarro es luz,
Todo, lo que dejo es carbón
Seguro, que soy llama.

Eso es Nietzsche efectivamente: luz es todo lo que toca, carbón todo lo que deja. Sea él mismo, sea todo lo externo a él. Y él mismo es la llama insatisfecha, pero que goza serlo. Es el goce invertido, transformado en un bello poema. Leyendo este *Ecce homo*, su poema —que considero uno los más lindos suyos— *"das trunkene Lied"*, alusión a *das "trunkene Schiff"* de Rimbaud, revela su ambivalencia:

Das trunkene Lied.

O Mensch! Gib acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
«Ich schlief, ich schlief...
Aus tiefem Traum bin ich erwacht.-
Die Welt ist tief
Und tiefer als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh-,
Lust - tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit -,
Will tiefe, tiefe Ewigkeit.

El canto borracho.

Hombre, cuidado.
¿Qué dice la noche profunda?
"Dormía, dormía...
Del sueño profundo desperté.-
El mundo es profundo
más profundo de lo que pensaba el día.
Profundo es su dolor-.
El goce más profundo todavía que el dolor del corazón:
El dolor dice: Ńque pase!
Pero todo goce quiere eternidad-,
quiere eternidad profunda, profunda.

Alle Lust will Ewigkeit, todo goce quiere eternidad. Surge la pregunta: ¿de qué goce se trata? Lo mejor de este poema es su ambivalencia, se puede leer por los dos lados. Sin embargo, yo lo leo desde el poema anterior, es decir, desde el goce de la llama, el goce del "yo soy dinamita". Si uno hace esta reflexión del goce invertido, se lo descubre en toda la historia de la dominación, con los matices del caso. En *Aurora (Morgenröte)* ya desarrolla esta inversión del goce:

> Con el sacrificio —en el cual nos incluimos todos, lo mismo nosotros que el prójimo— fortaleceríamos y elevaríamos el sentimiento del poder humano, aun suponiendo que no lográsemos más. Esto sería ya un aumento positivo de la dicha [6].

Ahora la palabra es *Glück* (dicha), la podemos entender como goce. Es algo que Nietzsche constantemente tiene presente: el dominador goza la destrucción de sí mismo como la del otro. El goce desde el punto de vista de la emancipación es al revés: gozar la posibilidad de vivir del otro y de sí mismo. Fácilmente confundimos porque ambos gozan.

Cuando dices que tomo "una parte de su pensamiento (de Nietzsche) por el todo", hay un gran problema. Nietzsche no es un oportunista que un día dice lo uno y otro día lo otro. Cuando hay un todo, está en cualquier parte. Una parte del todo no puede contradecir a otra parte del todo. Yo supongo primero que Nietzsche tiene un pensamiento coherente. Puede resultar que no, con todo hay que partir de eso.

Ahora, tú empiezas el análisis con citas referentes al exterminismo de Nietzsche, para decir después que hay otras partes que dicen otra cosa. No veo nada de eso. La apariencia aparece porque no analizas el significado de las palabras en el contexto de Nietzsche. Entonces, su significado parece ser unívoco y a priori al texto. Pero es el texto el que define las palabras, no el diccionario. Dices entonces:

> De la misma manera que Nietzsche negó la existencia de cualquier contenido de verdad en el cristianismo, optando por el rechazo incondicional, Hinkelammert considera que el pensamiento de Nietzsche carece de toda dimensión productiva para los lectores actuales.

No propicio un rechazo incondicional. Nietzsche nos hace presente dimensiones de la dominación y del poder que revelan mucho. Pero sólo las hace presente, no va más allá de eso. Hasta desarrolla como su ideal llevar esta presencia hasta su propio ser como Nietzsche. Quiere ser eso y nada más. No obstante fracasa, y allí está lo que puede realmente aportar. No es capaz de estar a la altura de sus propias exigencias.

[6] Nietzsche, F. *Aurora*, Segundo libro, §146.

5. La ética de Nietzsche

Encontré en Camus una cita de Nietzsche. No sé de donde la saca, aunque sin duda es auténtica:

> Es fácil hablar de actos inmorales de todas clases, ¿pero se tendrá fuerzas para soportarlos? Por ejemplo, yo no podría tolerar el haber faltado a mi palabra o el haber matado: me consumiría durante más o menos tiempo, pero moriría a consecuencia de ello; tal sería mi suerte [7].

No hay que leer esto con moralina, que Nietzsche detesta pero que los nietscheanos le introducen constantemente [8]. Su ética es precisamente la de cometer, en función de la voluntad de poder, esos "actos inmorales de todas clases". Lo que él dice es que no es capaz de estar a la altura de su propia ética. Cometiendo estos actos, exigidos por su ética, se consumiría y moriría. Se siente pecador de su propia ética al ser incapaz de cometer estos actos inmorales de todas clases. Quiere ser y exige ser lo que supone es Maquiavelo. Sin embargo confiesa su culpa: es incapaz de serlo. Eso es una confesión de culpa. Tiene una conciencia moral *(Gewissen)* que también es al revés. Le exige como bueno cometer estos actos inmorales y le reprocha no hacerlos y no ser capaz de cometerlos. Eso es asimismo el *Gewissen* de Heidegger, si bien Heidegger es capaz de seguirle.

Eso exige su *Gewissen*: a quien cae hay que empujarlo para que caiga. ¡Qué los débiles y los fracasados perezcan!, primer principio de nuestro amor a los seres humanos. Y que se les ayude a morir [9]. Nietzsche tiene compasión y se prohíbe a sí mismo tenerla, siempre en su vida diaria lo muestra. También dice:

> Siempre las estupideces más grandes han sido cometidas por los compasivos...
> Un día el diablo me dijo: "también Dios tiene su infierno: su amor a los hombres".
> Y el otro día le oí decir: "Dios ha muerto; sucumbió Dios a su compasión con los hombres" [10].

Este infierno de Dios es el infierno del propio Nietzsche que se siente a sí mismo este Dios. Esta última cita dice lo mismo que la anterior. Sustituyendo en la última cita la palabra Dios por la palabra Nietzsche, tienes a Nietzsche como es.

Cuando colapsa definitivamente, abraza con lágrimas en sus ojos a un caballo maltratado por su dueño. Es —en la visión de Nietzsche— el fracaso total de Nietzsche y es muy coherente que colapse con este gesto. Antes, en sus escritos *Ecce homo* y *El Anticristo*, ha llegado a la cima de lo que puede ser esta deshumanización. Colapsa porque no aguanta esta cima y cae en la compasión igualmente completa. Esta compasión expresa el fracaso que le ha llevado al colapso (para nada creo los cuentos de la enfermedad física de Nietzsche. Por lo menos no creo que sea lo causante).

Este sufrimiento de Nietzsche es lo que lo hace tan humano en relación a nietscheanos como Heidegger o Carl Schmitt. Estos logran lo que Nietzsche no logra. Sus pensamientos me hacen pensar en burócratas y nada más.

El ideal de Nietzsche es este *werde der du bist*, entendiéndolo como deshumanización absoluta. Sin embargo, Nietzsche sigue siendo humano, aunque no acepta serlo. Eso es lo apasionante de Nietzsche. Allí, sí, hay un puente hacia la emancipación. Pero a contrapelo.

El hecho de que Nietzsche fracasa —un fracaso en todo— muestra la salida. Nietzsche, como parodia de la modernidad en extremis, muestra una salida precisamente al tapar la salida. Se ve donde la tapa, por tanto, se ve una pista. Eso no es un Nietzsche que en parte es exterminista y en parte no lo es. Lo es. Pero no es capaz de serlo. Lo es en un mundo imaginado que no logra bajar a la tierra de su vida. En eso precisamente no es precursor del nazismo. Lo nazis logran eso, mientras Nietzsche fracasa al querer hacerlo. Se destruye a sí mismo porque su voluntad de exterminio no llega a formarse en él mismo como voluntad asumida. Al contrario, lo lleva al fracaso de la imposibilidad de realizar los actos que imaginariamente piensa.

Esto es lo apasionante de Nietzsche y lo profundamente humano en él, aunque sea a contrapelo. Entendiendo este fracaso suyo aparece el llamado a volver a la emancipación negada por Nietzsche: negada con todas sus consecuencias. La incoherencia está en su vida y él juega su vida. No obstante la inconsecuencia no está en su pensamiento, pretendidamente emancipador o con pistas de emancipación. La "semilla liberadora" no está en su pensamiento, está en su fracaso y en sus razones y sale a la luz en la asunción de este fracaso. Este fracaso es la grandeza de Nietzsche. Por eso, como el Fausto de Goethe, al final va al cielo, por más que proteste. No el: *wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen*, sino: quien se trata de imponer la maldad a sí mismo, pero no lo consigue y fracasa en el intento, sale salvado.

---

[7] Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires, Losada, 1989, pág. 76.
[8] Por ejemplo Kaufmann en su libro sobre Nietzsche, que es una hagiografía. Otro caso es Yalom, Irvin D. *Und Nietzsche weinte*. Hamburg, Kabel, 1994. Para Nietzsche serían ofensas.
[9] Nietzsche, F. *El anticristo*, *Obras*, *op. cit.* I, 34.
[10] Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra*, *Obras*, *op. cit.* III, 1650.

6. Cambio de parámetros

Aquí viene el cambio de los parámetros generales del pensamiento nietzscheano. Lleva a un cambio —inclusive una inversión— de la totalidad del pensamiento nietzscheano. No se trata únicamente, como dices, de "apropiarse de ideas e instrumentos conceptuales en los que puede reconocerse la impronta nietzscheana". Creo que es más.

Ciertamente empieza con el replanteo de lo que es vida en el pensamiento de Nietzsche, donde es o llega a ser "sinónimo de la voluntad del poder". Se pasa a la "vida, entendida como bien común que transciende los límites de la especie humana". Eso es cierto, pero implica una completa inversión de la genealogía de Nietzsche. En Nietzsche el comienzo está dado por los valores aristocráticos, que son invertidos por el judaísmo-cristianismo de Pablo en los valores de las víctimas del poder. Estos valores los ve Nietzsche nada más que como el ejercicio de la voluntad del poder de parte de los débiles, por consiguiente como valores decadentes, "enajenados", si se quiere falsificados. Por lo tanto, el clamor de vida de parte de Pablo no es más que voluntad de poder solapada y despreciable.

Sin embargo, al tomar la vida como bien común, algo por afirmar en conjunto, hay que invertir este punto de partida. El poder invierte los valores de las relaciones directas y personales de la gente. Se trata entonces de una inversión por recuperar en el sentido contrario de lo que ocurre en Nietzsche. La vida entonces se enfrenta a la voluntad de poder, estando en conflicto con ella. Solamente a partir de eso se puede hacer la genealogía del diablo, que yo intento y que tú mencionas. Nietzsche no podría hacerla, porque su punto de partida le hace imposible verla.

Esto nos lleva a la genealogía de las formas de valor de Marx, que parte de esta inversión de los valores de la relación directa entre personas invertidas por el poder, especialmente visto desde la mercancía y la propiedad privada. Desde esta genealogía de Marx se puede hacer la genealogía del diablo que yo presento, no desde la genealogía de Nietzsche. Esta genealogía del diablo es parte esencial de la genealogía del capitalismo y, por ende, de la genealogía de las formas del valor, como la formula Marx.

Pero entonces: ¿por qué Marx no la hace y por qué la tradición del pensamiento marxista no la hace? Creo que les es invisible por otra razón. Pero tiene relación con algunas críticas de Nietzsche.

> En Nietzsche la genealogía es un modo de análisis e interpretación de la historia acontecida que se opone a las formas de historia realizadas desde perspectivas que comulgan con los poderes dominantes en el presente.

Con eso te refieres a la crítica de Nietzsche a la concepción de su tiempo de un progreso lineal de la historia. Eso no se refiere sólo a la concepción de los poderes dominantes de su tiempo, se puede referir igualmente al pensamiento marxista y de Marx. Esta linealidad torna opaca la propia historia. En efecto, la historia debe ser comprendida de otra manera, lo que Nietzsche percibe. No hay un progreso. Puede haber desarrollos que consideramos progresos, pero hay de igual forma desarrollos que no podemos considerar así. El progreso lineal hace invisible eso y lo aplasta todo. En el pensamiento marxista ha aplastado al propio sujeto que está en su raíz.

Por eso hace falta una crítica a Marx parecida a la que se tiene que hacer a Nietzsche, aunque en un sentido contrario. Ella de igual modo obliga a cambiar parámetros, sobre todo el parámetro del progreso lineal hacia el comunismo, a la sociedad sin clases, la abolición del dinero y del Estado, etc. Con esta crítica también el pensamiento de Marx está afectado como totalidad, no solamente tesis parciales. Sin embargo, insisto, esta crítica a Marx es en continuidad —como lo sería una crítica correspondiente al cristianismo—, mientras la crítica a Nietzsche pasa por una ruptura.

7. El juego de las inversiones y la utopía

Aparece otra crítica: la crítica de las inversiones, pero de las reinversiones también. Las inversiones y reinversiones crean utopías cerradas. Las grandes de nuestra tradición: la utopía del progreso infinito, la utopía de la mano invisible, la utopía del comunismo como tránsito en el tiempo. Todas son utopías lineales proyectadas en un tiempo infinito.

Por simple reacción aparece la utopía antiutópica, que en Nietzsche tiene mucho peso y corresponde a la concepción de la vida como voluntad de poder. Hoy sigue la utopía dominante de la dominación. Nietzsche la presenta:

> ¿Acaso no era necesario inmolar todo consuelo, toda santidad, toda esperanza, toda salvación, toda fe en una armonía oculta, en una felicidad y justicia futuras? ¿No era preciso sacrificar al mismo Dios, ejerciendo la crueldad en contra de sí mismo, y rendir culto a lo muerto, a la tontería, al destino, a la nada? Sacrificar a Dios a la nada, al paradójico misterio de la suprema crueldad, estaba reservado

a la generación presente; de ello todos nosotros sabemos algo [11].

Es la utopía de una situación que no tiene más utopía. Sacrificar a Dios en favor de la Nada. Sacrificar las utopías en favor de la aceptación de la voluntad de poder desnuda. Obviamente es una utopía, no obstante es antiutópica. Nietzsche goza esta perspectiva y la goza utópicamente. Es el goce de la Nada.

Todas estas utopías —utópicas o antiutópicas— forman utopías cerradas, cierran horizontes en vez de abrirlos. Se trata de extremos puros, más allá de cualquier condición humana y de cualquier reconocimiento de la contingencia del mundo. Son extremos que se relacionan como Dios y el diablo. Pero Dios y el diablo son creaciones del ser humano según la imagen que el ser humano tiene de sí mismo. No solucionan nada. La renuncia humana a relacionar los extremos crea la polaridad de Dios y el diablo, no al revés.

Esta relación entre los extremos no es solucionable según la dialéctica hegeliana, porque no aparece ninguna síntesis en el pensamiento. Tiene que ser establecida en la praxis humana como mediación constante entre ley y sujeto. En esta mediación entre los extremos no hay polarización de Dios y diablo. Dios y el diablo están en la mediación vivida entre ley y sujeto. El diablo está en la disarmonía, Dios en la armonía. Pero ambos son la misma cosa, que aparece como Dios o como diablo según el resultado de la mediación. Sin embargo esta no es un promedio. Tiene un criterio de referencia, que es el mismo sujeto humano, cuya realización no puede lograrse sino en este equilibrio de la mediación. No es un equilibrio teórico, sino práctico y siempre resultado de conflictos y no de soluciones *a priori* (que pretenderían otra vez una síntesis en el pensamiento y, por tanto, deducible de principios: utopías cerradas). Si se tiene en cuenta esto, es obvia la necesaria crítica también al cristianismo.

8. La objetividad ontológica del mundo

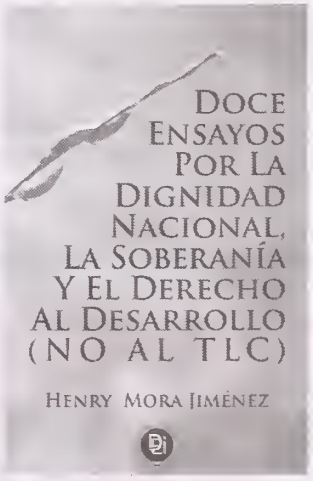
Un tal punto de vista tiene que cuestionar la objetividad ontológica del mundo. Imponemos al mundo un orden, jamás podemos decir que tenga un orden. Es susceptible de ser ordenado, pero eso es todo lo que podemos decir sobre lo que se nos presenta como mundo, si abstraemos de esta actividad de ordenarlo. El hecho de que ordenamos el mundo tiene sus antecedentes en toda la evolución: se construye, para poder proceder, esta objetividad del mundo que suponemos, aunque jamás la podemos comprobar. No podemos comprobar, siquiera, que el mundo no sea un sueño.

Lo que llamamos leyes son constructos y las aceptamos como verdad, si basados en ellas podemos actuar en un sentido medio-fin. Eso es todo. Que el mundo sea independientemente de nuestra actividad un mundo estructurado, es simplemente ontología y metafísica. Es susceptible de ser ordenado en función de nuestros fines, eso es todo. Por eso las leyes de la naturaleza no son errores. Pero son muletas para caminar, como lo son todas las leyes, inclusive el código civil.

Si partimos de la vida, hay que cuestionar esta objetivización. Partir de Nietzsche o de lo contrario, eso no cambia. Por eso los mitos del Cercano Oriente sobre la creación —como el génesis bíblico— la conciben como ordenamiento de un *tohubawohu*, que no es ni caos ni desorden. Es lo no ordenado. Caos solamente puede haber si hay orden, desorden solamente si hay orden. Son lo contrario del orden. Sin embargo, donde no hay orden, tampoco hay lo contrario del orden. No conciben una creación de la nada, que es un concepto desde el *logos*. Partiendo desde la vida, no se puede partir de ninguna creación de la nada. ■

[11] Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, §55.

Novedad DEI



Doce Ensayos por la Dignidad Nacional, la Soberanía y el Derecho al Desarrollo (No al TLC)
Henry Mora Jiménez

RIBLA

RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA Nº 51: Economía: solidaridad y cuidado

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 9.000

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 253-0229 / 253-9124
Fax: (506) 280-7561
asodei@racsa.co.cr

Imp Lara Segura & Asoc. (506) 256-1664

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3540

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY